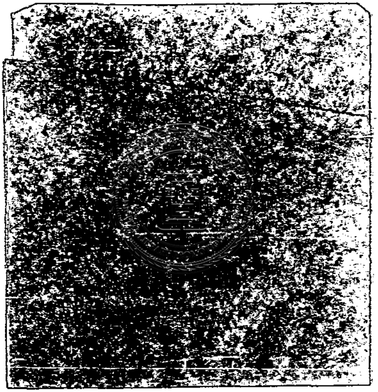
B223

莊子通解

張貽惠編著

綜合學術社發行

LIBRARY PROMOTION PROJECT



0726253
辽省图书馆藏书

張貽惠著

贈于楷城
烏山師專
三五年十二月

國學專書

莊子講解

綜合學術社

大学数字图书馆推广工程
DIGITAL LIBRARY PROMOTION PROJECT

福建省图书馆藏书

序言

著者常懷一理想，認爲吾人今日亟應謀中西文化綜合匯通之道，即以中國先哲政治倫理哲學思想以指導西洋科學，使科學所造成之成果，能收服務人生之實效。此即「正德利用厚生」之意。誠能如是，庶可進而建立世界新文化之體系。欲求此一理想之具體實現，一方須將中國先代重要學術思想之典籍加以整理，披砂揀金，去其糟粕而存其精華，尤須將艱深晦澀之古文，以淺顯曉暢之現代文字解之，使讀者時間精力俱可節省。同時，尚須有系統譯爲西文，以貢獻於世界。一方須將西洋自然科學與社會科學有計劃有系統加以編譯。此二種工作，著者以爲宜由國家主持，邀請全國各部門專家學者，分門別類，整理編纂，則數十年間或可有相當成就。此誠爲建設世界新文化應有之準備工作

本書即係一種嘗試。詮釋譯解，力求明晰，使代表自然主義學派之

莊子，其思想言論能爲一般人所瞭解，而無艱澀之文字障礙。全書包括莊子內篇七篇，其外篇雜篇則未列入，蓋內篇爲莊子手筆，餘則爲其徒屬所推衍者（僅天下篇爲莊子自序），內容思想既不出內篇旨趣，文字技巧復平淡易曉，略讀即可，固毋勞詳釋矣。

本書係著者在大學國文系擔任「國學專書選讀」課程，講授莊子之講稿，倉卒撰成付梓，不無疏漏之處，尚祈賢達有以匡正之！

中華民國三十五年七月張貽惠劍鋆序

福建省图书館
藏书

莊子講解目

序言
一　逍遙遊篇講解……………一——一八
二　齊物論篇講解……………一九——六〇
三　養生主篇講解……………六一——六九
四　人間世篇講解……………七〇——九八
五　德充符篇講解……………九九——一一六
六　大宗師篇講解……………一一七——一五七
七　應帝王篇講解……………一五八——一七二
附錄一　內篇旨要……………一七三——一七三
附錄二　莊周傳略……………一七四——一七六

福建省图书馆藏书

莊子講解

逍遙遊篇講錄

（本篇大旨）所謂逍遙遊者，即無對待而絕對自由之意。郭象云：「夫小大雖殊，放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也，豈能勝負於其間哉？」陸德明云：「義取閒放不拘，怡適自得。」已譯釋詁云：「逍遙者，廣大自在之意，」超構經無礙解脫」。陸樹芝云：「遊者，身之所寄，逍遙者，猶言自得寓遠而無拘束也。」王先謙云：「逍遙乎物外，任天而遊無窮也。」天下之物，凡能盡其性分之宜而無羨欲，則皆適性自得矣，蓋物在現象界中雖有大小、壽夭、智愚之別，然此乃相對而非絕對，此秋水篇所謂「以差觀之，因其所大而大之，則萬物莫不大，因其所小而小之，則萬物莫不小，知天地之為稊米也，知毫末之為丘山也，則差數覩矣」是也。如是，則大者豈皆不小？小者豈皆不大？原夫大者所須大而不自知其大，小者所須小而不自知其小，如大鵬之飛至天池，小鳥之集於榆枋，皆其天性有不得不然者，大者固應所居大，小者亦各適所遇，故太池、榆枋至於壽夭、智愚，亦皆是其物之不能自由者，為分外之求，若知各適其性，而無羨慕之情，即自由矣。（一）富貴功名羨之求，若知去彼取我，則自由矣。（二）為有樂天生死之見，而要逃於生，若能外生死則自由矣。（三）有我執，先我而後人，貴己而賤物，若能破除我執，視萬物平等，無輕重優劣之別，則自由矣。總之，莊子之逍遙遊實衆物我而會，視天地萬物為一，而後天下萬事萬物莫不逍遙，一任其出於自然者也。

逍遙遊 第一

北冥有魚，其名爲鯤，鯤之大，不知其幾千里也。化而爲鳥，其名爲鵬，鵬之背，不知其幾千里也。怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運，則將徙於南冥。南冥者，天池也。齊諧者，志怪者也。諧之言曰：鵬之徙於南冥也，水擊三千里，摶扶搖而上者九萬里。去以六月息者也。野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。天之蒼蒼，其正色耶？其遠而無所至極耶？其視下也，亦若是則已矣。

（詮釋）「北冥」，冥一作溟，「北海也」，取其冥漠無涯也。「鯤」，大約言鯨魚之類，其在大海之中。「鵬」，大鳥也。「怒」，奮力之意。「其翼若垂天之雲」，言其翼之大，若雲垂天旁。「海運」，運，行也。行於海上，故曰海運，言大鵬非海不行也。「天池」，卽南冥，以其大甚，殆造物之所有，非人力也，故曰天池。「齊諧」，書名。以上莊子之語設喩，恐無證不足以實其言，遂引齊諧之語。「諧」，語也。「怪」，異也。「水擊」，將飛擊翼，擊水踉蹌也。「摶」，徒端反，摶聚盤旋而上也。「扶搖」，暴風從下而上，卽颶風也。「去以六月息者也」，一飛半歲，始至天池而息。「野馬也塵埃也生物之以息相吹也」，野馬，春時陽氣發動，遙望藪澤，猶如奔馬，故謂之野馬。「塵埃」，揚土曰塵，塵之細者曰埃。生物之以息相吹，乃天地間之生物，所吐之氣，蕩漾其中。此言鵬鳥雖大，飛至九萬里以上，亦不過如「野馬塵埃」之微小。扶搖乃是大風，然從九萬里以外視之，亦不過如「物息相吹」而已。「天之蒼蒼其正色邪其遠而無所至極邪其視下也亦若是則已矣」，蒼蒼，蒼藍色也。人離天遠，目力不能到，但見其蒼蒼之色，其實此非天之正色。「其」謂鵬。「是」謂人視天。借人視天，喩鵬視下，極言摶

上之南。

（語譯） 北海有鯤魚，其身體之大不知幾千里，化爲鵬鳥，其背之廣，亦不知幾千里，奮力而高飛，其翼之大若雲垂天際。此魚既化爲鳥，自海起行將遷徙於天池。按此爲莊子寓言，以喻大物必自生於大處，大處亦必生此大物；其由北海徙於南海，見其海闊天空，逍遙自得。齊諧一書不足以證其實，遂引齊諧之語以明其言之非妄。（齊諧者，記載怪異之事之典籍。）其言曰：「大鵬將徙於南海，不能驟起，先以翅擊水踴躍，行三千里，方能離水，乃乘旋風直上九萬里，翱翔空際，一飛半歲，至天池而息。」此豈非逍遙之至乎？鵬雖大鳥，當其飛至九萬里以上，亦不過如「野馬塵埃」之微小。扶搖雖是大風，然從九萬里以外觀之，亦不過如「生物相吹」而已。人之視天，見其爲蒼蒼之色，然豈天之本色耶？徒以人離天遠，目力不能到，故所見如是。鵬之視下，亦猶人之視天，但覺一片茫茫。此形容鵬鳥高舉上之高，欲將示小大之無分，在凡人之看法不同耳。

（要義） 莊子之意，在乎逍遙遊放，任爲而自得，故設極小大之致，以明性分之極。此段舉鯤鵬之大，翱翔之遠，皆大物自適其性者之逍遙也。

且夫水之積也不厚，則負大舟也無力，覆杯水於坳堂之上，則芥爲之舟，置杯焉則膠，水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里則風斯在下矣，而後乃今培風，背負青天，而莫之夭閼者，而後乃今將圖南。

（註釋） 「積」，聚也。「厚」，深也。「杯」，小器也。「坳堂」，堂之低窪處。「芥」，小草也。「膠」，黏滯也。「培」，憑也，乘也。「夭閼」，夭，折也；閼，塞也，止也。「圖南」，謀向南飛去。

（譯釋）：且夫積水不深，則無力以負大舟。在低窪之處傾水一杯，則能以小草爲舟，若置杯其上，則粘於地而不能浮矣，蓋水淺而舟大也。同理，風積不厚，則無力以負大翼。是故大鵬之高飛九萬里，必有大風積於其下，而後乃能乘之以高飛，此時無障礙之蒼穹在其上，且無障礙之物阻塞其途，然後乃能鼓翼翱翔謀向南海而去。水積不厚，與風積不厚同，水不積則無以負大舟，風不積則無以承大翼。此譬喻，前爲客，後爲主，言風積始足以負翼，此明鵬之所以高飛者，翼大故耳。凡本質小者，所需不必大，本質大者，所需不能小。是故自然之理，有其最適當之程度，各物有其最適宜之性能，物能各盡其分，其成就一也。若乃強生於其分外，或不任力，或勤不稱情，則雖垂天之翼不能無窮，決起之飛不能無困矣。

（要義）：此段以推行必藉水爲喻，說明鵬飛必待風之理，以見鵬之圖南者，非好高而慕遠，乃自適其性而已，此大鵬之逍遙也。

蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆枋，時則不至，而控於地矣，奚以之九萬里而南爲？」適莽蒼者，三飡而反，腹猶果然；適百里者，宿舂糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知！小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲爲春，五百歲爲秋；上古有大椿者，以八千歲爲春，八千歲爲秋，此大年也。而彭祖乃今以久特聞，衆人匹之，不亦悲乎！

（註釋）「蜩」，蟬也。「學鳩」，斑鳩也。「決起」，疾飛而起也。「槍」，突也，又

集也。「榆枋」，是兩種樹名，榆樹與枋木也。「則」，猶或也。「搶」，投也。「奚」，何也。「之」，往也。小鳥之淺翅，即隨在風，不能海運，其發憤掙扎，欲向大鵬之翔於南冥，終控於地，亦顯然之事。而鳥之其不能九萬里，則不羨大鵬之逍遙，而自稱逍遙。物足於其性，則大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池而自屬滿足矣，故小大雖殊，逍遙一也。「適」，往也。「莽蒼」，郊野之景色也。「三飡」，猶三頓。遊近郊之地，攜三餐之食已足。百里之行，較郊野稍遠，故必舂擣糧食，而宿一宿之程。更於千里，則當積聚三月之糧。適莽蒼，喻蜩與學鳩也；適千里，喻大鵬也。「之二蟲又何知」，「之」，是也。「二蟲」，二種動物，指蜩與學鳩也。大鵬圖南，蜩與學鳩譏笑，故謂曰二蟲。天下出於自然者，大小之物，皆不自知其所以然，唯其自然知此者，故謂之逍遙。而大鵬亦安其性，不知其所以然而然耳。蓋二蟲，指蜩與學鳩也。可因與鵬各安其性，互而無分別之美。若視大鵬之高飛遠舉，若何與於已哉，而何必求知之。「小知不及大知，小年不及大年」，不及者，不相羨慕之謂也。宇宙萬物之生，雖有大小之分，其生命雖有長短之別，然各適其性而無羨慕之情。蓋小知小年安於小不自知其小也；大知大年安於大亦不自知其大也。「奚以知其然也」，謂何以知其如此也。是假設一問，欲證以下兩段以發明本意。「朝菌不知晦朔，惠蛄不知春秋，此小年也」，朝菌，蕈類之菌，即大芝也，由遇含雨生出，見日即死，其終僅一日，且旦謂之說，俟今此菌逢陰雨，往不及三旬而萎，故不知晦朔也。「晦」、冥也。「朔」、旦也。朝生暮死也。猶以候其命長，因既名朝菌，自必朝生暮死也。惠蛄，或謂寒蟬也，春生夏死，夏生秋死。朝菌與惠蛄一類生物，生命短促，經歷亦少，所謂小知小年也。「楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋，上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋」。冥靈，大樹，或謂樹木之名。冥靈生於楚南，五百歲而開花，五百歲而落葉，是則以一千歲為一年也。大椿以八千歲而開花，八千歲而落葉，是則以一萬六千歲為一年也。此類生物，生命悠長，經歷亦富，所謂大知大年也。其年知相

推翻此之謂也，然物各有個性，既知順其個性之宜，則無所羨，又何有於悲戚哉？物未嘗以大欲小，而必以小羨大，故舉小大之殊，各有定分，非羨欲所及，則羨欲之累絕矣。悲莫生於羨欲，羨欲絕則悲戚不生，自無不安其性者矣。「而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎」，彭祖姓籛名鏗，堯臣，封於彭城，歷虞夏至商年七百歲。故以久壽見稱。特，獨也。匹，比也。謂彭祖之高齡為古今之特出，世人言壽者，輒欲比於彭祖，適可悲耳。故知生也有涯，豈唯彭祖去已一毫不可企及，於是均椿菌，混彭殤，各止其分，而生命全矣。

（譯解）蜩與學鳩見鵬之高飛遠舉，不覺自笑曰：我疾飛而起，有時飛集於榆枋之樹，有時不至而墜於平地矣，然我亦自覺逍遙自在，何必如大鵬之一飛九萬里也？此言小鳥之決起，即同大鵬之海運，其飛向榆枋，即同大鵬之遷於南冥，投於地，亦猶大鵬之六月而息，雖不能奮飛九萬里，亦不羨大鵬之逍遙，而自覺逍遙，苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而欣欣然自得，故小大雖殊，能自適其適，則逍遙一也。大鵬之能高飛遠舉，小鳥之飛不越數仞，此皆自然之性，猶如人遊於近郊之地，攜三餐之食糧即為已足，若行百里之外，則必舂糧備一宿之食，若至於千里，則必聚三月之糧，蓋所適彌遠，則聚糧彌多也。此以適千里喻大鵬之奮飛九萬里，以適莽蒼喻蜩鳩之飛集榆枋也。二蟲既因天賦能力有大小不同，則此蜩鳩二鳥遂安其性分之宜，而無分外之羨慕，觀大鵬之高飛，若無與於其身，而不求以知之。宇宙萬物之知識雖有大小之分，其年壽雖有長短之別，然各遂其性，毫無相羨之情，蓋小知小年安於小不自知其小，[illegible]年安於大亦不自知其大也。何以知其如此乎？譬彼蔭生所生之朝菌，往往朝生而暮即死。寒蟬春生夏死，或夏生秋死，此類生物，生命短促，經驗亦少，所謂小知小年也。譬彼冥靈大椿二樹，前者歷五百歲而開花，又歷五百歲而落葉，以二千歲為一年也，後則歷八千歲而開花，又歷八千歲而落葉，以三萬二千歲為一年也。此類生物，生命既長，經驗亦富，所謂大知大

年也。夫年知相差如此之遠，然物各以大欲小，或以小羨大，皆願其性之宜，而無相羨之情，是徵彼逍遙自得，而無悲感之感。惜世人不明此理，皆求若彭祖之長壽，終不可得，徒生愛戚於其心，若斯之人，不能安於其性，豈非甚可悲乎？

〔疏義〕 此段言物能順其性分之宜，而無分外之羨，則皆自得。於小鳥之與大鵬，雖各足其性，逍遙一也。適莽蒼者，計盡於三月，稱長久者，壽止於彭祖，則所謂大知大年，亦有涯矣。是故冥靈大椿冥無異於朝菌蟪蛄，凡有小大之見者皆甚可悲也。

湯之問棘也是已：窮髮之北，有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其修者，其名爲鯤。有鳥焉，其名爲鵬，背若泰山，翼若垂天之雲，摶扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣、負青天，然後圖南，且適南冥也。斥鴳笑之曰：「彼且奚適也！我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也」！此小大之辨也。

〔詮釋〕 「湯之問棘也是已」，棘、湯時之賢大夫。列子湯問篇作夏革。棘革同聲相通。湯問棘以大道，有「無極復無無極，無盡復無無盡」之言。又曰：「物性不同，各有素分，循而直往，因而任之。」按任者，即絕其羨欲之謂也。既絕羨欲之累，則逍遙自適矣。莊子以其言是，故引以證之。鯤鵬事，前引齊諧，此引湯革問答之言以再證，鄭重殷勤，以成其義者也。「窮髮之北」，地以草木爲毛髮，北方寒冱之地，草木不生，故曰窮髮。「修」即長也。「羊角」，風曲而上行者也，即旋風之名。「斥」、小澤也。「鴳」、澤中小鳥。兩「彼」字皆指鵬。八尺曰「仞」。「且」，將也。「翱翔」，逍遙遊戲也。此言鴳爲小鳥，棲在小澤之中，騰舉踴躍

自得蓬蒿之內，故能翺九萬里之遙適，欣數仞之近飛，斯蓋辨小大之差殊，論各足之不二也。

（補注）、湯與其大夫夏棘論道，亦有同樣之設述，莊子以其言為是，故引而證之。「湯問」，此復引湯問以再證，見其鄭重殷勤也。其言曰：在北方荒寒草木不生之地，有海名曰天池，其中有魚名為鯤，其廣度達數千里，未有人能計其長度也；有鳥名為鵬，背若泰山之偉大，張翼若雲垂於空際。此鳥乘著旋風飛轉而上者九萬里，遠絕於雲氣之外，背負蒼穹，而後向南而飛，將往南海。小澤之鵪雀譏而笑之曰：「彼鳥將何往乎？我騰躍而上，不過數仞，又跳躍而下，翱翔自得於蓬蒿之內，亦可謂飛之完善者矣，彼鳥又將奚往乎」？此言小大之性雖殊，若各安其分，皆自得也。凡物各以得性為至，自盡為極。蓋言大鵬之與鵪雀，賦性不同，或翱翔天池，或翔志蓬蒿，稱體而足，不知所以然也。今言小大之辯，各有自然之素，既非跂慕之所及，亦各安其天性，不悲所以異，故再舉以明之。

（要義）。此段引湯棘問答之言，證申其意。謂小者亦自適其性，無須羨慕大鵬。

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也，亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

（詮釋）「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣」，知同智。比同庇。徵，信也、成也。謂自有智慧效，堪治一官；自有名譽著聞，比庇鄉黨；自有道德宏博，可使南面徵成，邦國安寧黎元。此三者，稟分不同，優劣斯異，其於各足，未始不齊，視己所能，亦猶鴳之自得於一方。彰顯聰明。「而」讀爲「能」，能而古通。官、鄉、君、國相對，知、行、德、能亦相對。亦通。「而宋榮子猶然笑之」，宋榮子，宋國賢人。猶然，作尙且解。謂宋榮子猶以爲笑。「且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣」，宋榮子係道德境界中人，由仁發行，不問人對己之毀譽如何，必貫徹其主張。斯已矣，謂不能復過此矣。「彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也」，言若斯之人，在世俗殊未多見，雖然，彼當有待於道之部分，未能識溶至德，尙未立乎至德之極。「夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反，彼於致福者未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也」，列子即列禦寇，鄭人。案列子黃帝篇，列子師老商氏，友伯高子，盡二子之道，乘風而歸下。又云：「隨風東西，猶木葉幹殼，竟不知風乘我耶？我乘風耶」。泠然、輕妙之貌。善者，得也，謂彼能得風仙之福。亦世之不數數見者也。惟彼雖免乎步行，猶必待風，列子亦不足慕。言惟無所不乘者無待矣。「若夫乘天地之正，而御六氣之辯以遊無窮者，彼且惡乎待哉」！辯讀爲變，與正對文，辯變古字相通。六氣，陰陽、風雨、晦明也。或云天地四時也，亦可。惡乎猶於何也。天地之本，猶言「自然」，天地萬物生於自然，所以正爲天地之本。乘天地之正者，即是順萬物之性也，御六氣之變者，即是遊變化之途也。此言列子雖能御風，猶不能無待於風，雖屬自然，究未臻自然之極。唯有與大道爲一，與造化同遊，無所待而遊於無窮，方爲逍遙之至。此乃逍遙遊一篇之綱領，亦即莊子天地境界之人生觀也。到此境界，方能絕對自由，無所牽累也。「故曰至人無己，神人無功，聖人無名」，至言其體，神言其用，聖言其名，其實一也。其所偃重者在乎「無己」，「無功」，「無名」，其中尤以「至人無已

心尊榮更之智，推其有已，故欲求功求名；既無己而無之矣，尚何功名之求乎？

境界（講解） 世之有智慧堪任一官，有德行足庇一鄉，有道德輔佐帝王，有才能領導國人者，觀己所能，亦猶鳥之自得於一方。然鳥則乎自然境界之中，其自得出於無心，宰官等亦於得祿存國矜之誼，便是功利境界人物，故宋榮子猶以彼等為淺。宋榮子係道德境界中人，由仁義行，不問人對己之毀譽如何，必貫徹其主張。彼嚴夷夏之防，正人物之別（按即親親而仁民，仁民而愛物之意），辨榮辱之境，行褒貶之教，殆若孔子者也。若斯之人，似無以復加矣，在世俗殊未可多見。雖然，彼僅有得於道之部分，未臻澈悟全體，尚未立乎至德之極。吾道家之人生觀乃天地境界之人生觀，在此境界，萬物逍遙平等，無所優劣貴賤，故視道德境界中人，拘拘於仁義道德之主人賓物隨者，未始不以為下乘矣。彼列子乘風而行，輕妙飄逸，十五日而後返，彼得風仙之翱，亦世之不數數見者也。惟彼雖免乎步行，猶必待風，列子亦不足慕，吾唯至人無所不乘者無待耳。至人能應萬物之性，遊變化之途，與大道為一，與造化同遊，無所待而遊於無窮，於己則玄同彼我，無小大長短之差，於物則各任其安，無強彼就此之累。玄同物我，故曰至人無己；各任其安，故曰神人無功，無己無功，夫安有名乎？故曰聖人無名。夫如是，乃能游四大空，無羈無束，乘天地之正，御六氣之變，任乎自然，逍遙自在矣。此莊子逍遙之要義，下文更列四事以明之。

【（提要）】 莊子舉自然境界，功利境界，道德境界與天地境界四種人生觀，加以比較。大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短，凡此鳥獸草木等，皆屬於自然境界之物，彼此不相羨慕，斯皆逍遙矣。然既屬人類，欲求絕對自由，則四種人生境界中，自以天地境界為最高，蓋到此境界，萬物平等，任各物之自安，忘功忘名而並忘己矣。

539461

堯讓天下於許由，曰：「日月出矣，而爝火不息，其於光也，不亦難乎？時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎？夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然，請致天下」。許由曰：「子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將爲名乎？名者，實之賓也，吾將爲賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸，休乎，君！予無所用天下爲。庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。

〔註釋〕「堯」、帝嚳之子，姓伊祁，字放勳，初封於陶，又封於唐，故曰陶唐氏，在位百年。「許由」、字仲武，潁川陽城人也，隱於沛澤之中，堯欲以天下讓之，乃退隱於箕水之陽，箕山之下，堯又欲召之爲九州之長，彼不欲聞，洗耳於潁水之濱，巢父飲犢牽而避之，曰惡吾水也。「日月出矣而爝火不息其於光也不亦難乎時雨降矣而猶浸灌其於澤也不亦勞乎」，爝音爵，爝火也，亦云炬火。日月出無須持炬作光，時雨降，無勞用夫浸灌。堯自比爲爝火，比許由爲日月，自比爲浸灌，比許由爲時雨。此蓋堯之謙詞也。「夫子立而天下治而我猶尸之吾自視缺然請致天下」。夫子，古人通稱，此稱許由。立、猶見也。尸、主也。缺然、自覺不滿之貌。致、猶讓也。「名者實之賓也吾將爲賓乎」，言虛名者，實際之對待也，此許由不肯無其實際而受其虛名，言許由未嘗爲而治，若受此天下，便是舍本取賓，棄內求外，此我所斷不肯爲者。「鷦鷯」、小鳥也，或云即桃雀。「偃鼠」、鼴鼠也，常穿耕地中行，即田鼠之類。「一枝滿腹」，不求餘也。「無所用天下爲」，不受堯讓也。「庖人雖不治庖尸祝不越樽俎而代之矣」，庖人，掌庖廚之人。尸，太廟中神主。祝，太祝，執祭版對尸而祝之，即讀鬼神之言者。樽

0726253

539182

、酒器；俎，肉器。此言無論天下已治，即不治，亦不能以尸祝而越樽俎而代庖人治庖。此許由不肯越分而冒推之言也。夫庖人尸祝，各守其所司，鳥獸萬物，各足於所受。帝堯許由，各適其所適。

（講解）　堯欲以帝位禪讓於許由，謂許由曰：「日月已出矣，若仍有爝火不息，欲與其光並日月，豈不難哉？時雨已降矣，若仍以人力灌溉，豈不徒勞乎？今也天既生夫子矣，而我猶尸其位，殊覺慚怍，願以天下責任託諸夫子」。此堯自謂德薄能鮮，難勝治理天下重任，願以帝位禪讓許由也。許由答之曰：「子之治理天下，天下既已治矣，我猶代汝之任，吾豈為名乎？夫虛名者實際之對待也，吾豈能無其實而受其虛名乎？君不見夫鷦鷯深巢叢林之中，雖巧為巢，所棲不過一枝；田鼠過河而飲，雖盡其飲，亦無非滿腹而已。休矣吾君！請去勿瀆吾為！無論天下已治，即不治，吾亦不能以尸祝干涉樽俎而代庖人治庖也」。此堯見許由之德勝己，欲禪以帝位，執無許而主無為而治，與堯之汲汲以道德仁義治民者，迥異其趣，故託詞以拒之，若受其天下，便是舍主取賓，變內求外。此許由所斷不肯越俎代庖致棄其立場也。

（天道境界）。此段莊子說明天道境界與道德境界人生觀之不同。（堯）拘拘於仁義，汲汲於為治，是道德境界中人物；許由無為而治，任物自適其性，自足其足，是天地境界中人物。莊子以天地境界人生觀為最，近於此聖人無名之旨，而若許由者，殆能忘名者也。

肩吾問於連叔曰：「吾聞言於接輿，大而無當，往而不反。吾驚怖其言，猶河漢而無極也，大有逕庭，不近人情焉。」連叔曰：「其言謂何哉？」曰：「藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使

圖書館

物不疵癘，而年穀熟。吾以是狂而不信也」。連叔曰：「然。瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲，豈唯形骸有聾盲哉？夫知亦有之。是其言也，猶時女也。之人也，之德也，將旁礴萬物以為一世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下為事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流，土山焦，而不熱。是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事！宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉」。

（註釋）「肩吾連叔」，皆古之懷道人也。「接輿」，楚陸名通字接輿，楚之賢人隱者也，與孔子同時，佯狂不仕，躬耕自食，楚王知其賢，聘之不應，於是夫負妻戴以遊山海，莫知其所終。「無當」，無的當也。「猶河漢而無極也」，猶如上天河漢迢遞清高，尋其源流略無窮極也。「大有逕庭」，逕門外路，庭堂外地，大有謂相遠之甚。「謂何」，是連叔詰問之詞。「藐姑射之山」，釋文言在北海之中，山海經言有東北有姑射。「肌膚若冰雪淖約若處子」，淖約，柔弱美好貌。處子，在室未嫁之女。冰雪言其潔，處子喻其未曾物染。「不食五穀吸風飲露」，謂其稟自然之妙氣。「乘雲氣御飛龍而遊乎四海之外」，智照靈通，無心順物，故曰乘雲氣。不疾而速，變化無常，故曰御飛龍。寄生萬物之上，而神超六合之表，故曰遊乎四海之外。「其神凝」，此三字非常吃緊，非遊於物外者不能凝其神，實為一部南華經之大旨。郭象以為此乃退身而自得，體淡然而不待坐忘行忘忘而為之，故行若曳枯木，止若聚死灰，是以云其神凝也。「疵癘」，疵，毀也；癘，惡病也。「吾以是狂而不信」，王先謙云：狂音讀如誑，言以為誑。按應解為吾以其

皆言狂而不之信。「連叔曰然」。然接輿所言之非妄。「豈唯形骸有聾盲哉夫知亦有之」。此言聾瞽，非身體上之聾瞽，乃智識上之聾瞽。蓋不知至言之極妙，而以為狂而不信，此知識上之聾言也。「是其言也猶時女也」、時女猶處女也，未嘗追求人而為人所追求。謂接輿之言，含義幽深，必待人研求，猶之處女沒身柔順，未嘗追求人，而待人之追求，今汝既聾盲矣，自不能研求其言之理。或解：時、是也。女同汝。作「如汝家然」解。「之」作「其」解、指神人。「旁礴」、混同之義，蘄謂合萬物為一者。「蘄」、求也。「亂」、治也。「弊弊」、經營勞心貌。「物莫之傷」、安於所傷，則傷不能傷。傷不能傷，而物亦不之傷也。「大浸稽天而不溺大旱金石流土山焦而不熱」、稽、至也。雖大水滔天不能溺，大旱流金爍石而不能熱。所謂「入水不濡入火不熱」者是也。夫無往而不安，則所在皆適。死生無變於己，況溺熱之間哉？故至人之不嬰乎禍難非避之也，推理直前，而自然與吉會。「是其塵垢粃糠將猶陶鑄堯舜者也」，塵、散於空者也。垢」者、試於身者也，穀不熟曰粃，穀之皮曰糠，皆賤物也。此言神人之德，與天地同運，推其餘緒，猶足成唐虞之治，而其真，則非世人所知也。「孰肯以物為事」，孰肯汲汲自為，蓋老子「無為而無不為」之旨。「資」、貨也。「章甫」、殷冠也。宋為殷之後，故賣殷冠以適越。「諸」猶「於」也。「四子」者、釋文以為王倪、齧缺、被衣、許由。或云四子者四德也，一曰本，二曰迹，三曰非本非迹，四曰非非本迹。藐姑射山之上，汾水之陽，窅之處也。四子者、言其之人，無可求其迹象也。「窅然喪其天下焉」，窅、悵貌。四子淡泊無為，堯既見之，悵然自失其有天下之尊，下視更不足言矣。

（講解）　肩吾問連叔曰：「吾聞接輿之言，誇大而不切當，徒滔滔不絕，而無停止，使聽者驚駭，如銀漢之高絕不可尋源，而竟無邊也，與常人之言相去甚遠，實在不近人情乎」？連叔曰：「「其所言者究為如何」？肩吾曰：「他說藐姑射之山，有神人居其上，肌膚潔白若冰雪，姿態綽

好如處女，不食世上五穀，惟吸風飲露；所乘者爲雲氣，所御者爲飛龍，遨遊天地之間，精神凝一，所遊之地，能使物不毀壞人不疾病，而年穀熟，吾以其言爲狂而不之信也」。按此喻至人之清淨，未爲物傷，特稟自然之妙氣，智思靈通，無心應物，不疾而速，變化無常，寄生萬物之上，精神超六合之表，彼寄居物質，超空間，心神凝靜，不爲外物所激動也。連叔曰：「彼接輿所言者是也。汝不知至言之極妙，而以爲狂而不信，此知識上之聾盲也。彼之所言，含蘊深奧，必待人研求。猶之處女溫靜柔順，必待人之追求也。今汝既聾盲矣，自不能研求其理。彼所云之至人，其德實萬物混一，與造物同遊，舉世人自能求治耳。何須彼汲汲碌碌以治天下爲事乎？如此之人，物不能傷之，雖大水滔天不能溺，大旱流金爍石不能熱，其德與天同遊，視堯舜之治，猶塵垢粃糠也，從安肯汲汲自爲乎！（按此即老子無爲而無不爲之義）。宋人資售其冠於越，而越俗斷髮文身，一無所用耳。堯統治天下之民，使海內政治清明，自以爲得，既見王倪、齧缺、被衣，許由四高士於藐姑射之山，汾水之陽，惘悵自失其有天下之尊矣」。夫這無所謂生死也，而由紛擾之，有生則不能無死矣。人之所大欲者莫如生，而生亦有所不能久得，則人之不自由孰大於是？且既已悅生而惡死，則凡人之劫我以死者，而我勢有不得不就者矣，又安能自由乎？莊子觀生死如一，禍福無二，故曰「大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱」，蓋外生死也，然則雖死亦未始不自由，此我之所以爲絕對自由也。

（題說） 此段言人有得失生死之見存於心，實爲精神上莫大之桎梏，若能如神人之忘事功，外生死，則此胸襟何往而不坦蕩！斯爲絕對自由矣。

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成，而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也，剖之以爲瓢，則瓠落無所容，非不呺然大也，

吾爲其無用而掊之」。莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善爲不龜手之藥者，世世以洴澼絖爲事。客聞之，請買其方百金。聚族而謀曰：「我世世爲洴澼絖，不過數金，今一朝而鬻技百金，請與之」。客得之以說吳王。越有難，吳王使之將，冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜手一也，或以封，或不免於洴澼絖，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以爲大樽，而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容，則夫子猶有蓬之心也夫！

（詮釋）「惠子」，即惠施，宋人，爲梁國相，名家學者。「魏王」，即梁惠王。按魏自遷都大梁，故稱爲梁。「貽」，贈也。「樹」，種植也。「實」，果實也。「堅不能自舉」，堅而且重不能舉。「剖」，分割也。「瓢」，勺也。「瓠落無所容」，言其形平淺受水則零落而不容。「呺然」，虛大貌。俗字，應作枵。「掊」，擊破也。「不龜手之藥」，冬令手足之皮拆裂名爲龜手。不龜手之藥即所以防其病也。龜爲皸之假借。「洴澼絖」，洴，浮也；澼，漂也；絖，絮也。一說，洴澼乃擊絮之聲。「百金」，金方寸重一斤爲一金，百金百斤也。「慮以爲大樽」，慮，結綴也。樽如酒器，縛之於身，浮之於江湖，可以自渡，俗呼腰舟。「蓬之心」，蓬，茅草也，蓬心爲茅塞之意，謂惠施猶有蓬心，未達玄理，可歎也。

（譯解）惠施對莊子曰：「梁惠王贈我葫蘆種子，我種植之成長，其果實有五石之大，吾以之爲貯水漿之器，但堅重而不能舉，然剖以爲杓，而又平淺不能容多量之水，此物非不甚大也，吾以其無用，遂擊破之」。莊子曰：「汝亦不善於用大矣。宋人有世世以漂絮爲業者，遇冬季時

手足坼裂。幸祖傳有防止手足坼裂之藥以治之。有客願出百金，欲購其方。宋人聚族謀曰：「吾族世代以漂絮為業，獲利甚微。今售藥方一旦可獲利百金，何樂而不為？請售之」。客購得藥方，以說吳王。吳王用之為將，冬與越人水戰，越人未有此藥，手足凍裂，遂敗於吳。吳王以客得勝，遂畀以封地。夫不龜手之藥，本質一也，在不知利用之人，終身不免於漂絮，而在工於用者，竟以此致勝且得封地，是運用之不同也。今汝有五石之葫蘆，何不懸之於腰，浮之江湖，以此自適，而憂其平淺不能貯水，可汝心若茅塞，未達玄理，殊可歎也」！夫天地之生物，各遂其性而已，非以供人之用，而自人觀之，則有有用者，有無用者。然用亦何常之有？兼有者，未人之大用，而於鑰則無所用矣。五石之瓠，剖之以為瓢則無用，而浮於江湖則得其所矣。可知強物就我，則有用無用，生貴賤之殊，各盡其性，則萬物平等無輕重之別矣

（說明）：此段暗示各物均有其適宜之處，盡其性則各得其用，若以人之觀點使物就我，是違因時因地因人而生貴賤矣。

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗，其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩。立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，衆所同去也」。莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下，中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲，此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用」，安所困苦哉？

（語釋）「樗」、樗樹之類，是惡木，其味臭，皮粗質鬆。「擁腫」、猶盤結也。「繩墨」、木工畫直線之具。「卷曲」、不端直也。「規矩」、木工劃圓形與方形之具。「衆所同去」、猶言衆棄而不取。「狸狌」、狐狸野貓也。「敖者」、指往來遨翔之物而捕之，雞鼠之類也。「跳梁」、猶跳躍。「辟」同避。「機辟」、機關陷阱之類。「罔罟」、即網羅。「斄牛」、或書犛，即旄牛。「若垂天之雲」，言山中望之如天際之雲。「無何有之鄉、廣莫之野」、謂空虛無物之地。「莫」、大也。「彷徨」、猶徘徊也。「逍遙」、優游自適之意。「夭」、折也。「斤斧不夭」，無夭折之災，何從而厄。

（譯解）惠施對莊子曰：「吾有大樹，人稱之爲樗。此樹木質既劣，又復擁腫捲曲，無所可用，故匠人皆棄而不之顧」。莊子曰：「汝豈不見狐狸與野貓乎？當雞鼠出遊之時，彼等伺伏其旁，捕以爲食，如此往來跳躍，惟利是圖，曾幾何時，其自身墮入陷阱，死於羅網之中矣！若夫犛牛在山，體幹甚偉，遠望之如雲垂天際，可謂大矣，彼雖不若狸狌之搏鼠，而不致陷入羅網，是大者雖不及小者之材，而小者則以材取禍矣。由是知小聰明者之自困若此。今汝有大樹，苦其無用，何不植之於無用之地，汝可徘徊其側，逍遙寢臥其下，不遭斤斧之傷害，又有何困苦乎哉」？

（要旨）此段言無用之用，方爲大用，合乎物性，以全其天，然後其樂無窮，其說猶對首由矣。故此結束全篇逍遙之旨。

〔本篇大旨〕：齊物論之涵義有二：一爲齊物，一爲齊論，茲分述之曰：甲、齊物：道家以天地境界之立場，認爲天地與我並生，萬物與我爲一，〔民吾同胞，物吾與也〕。與儒家以人類爲中心，謂「人爲萬物之靈」者迥異。其齊萬物之觀點有三：第一從横的上看，宇宙萬物雖森羅萬象，而天地萬物生於有，有生於無，同受自然界原理之支配，無高下、善惡、對錯、是非，同理之分支，所謂理一分殊是也。自其異者視之，萬物雖有長短、高下、善惡、美醜，即，若從究極之本體觀之，則可通爲一耳。推而至於生死，若天、亦無非自然之聚散，同物我本身則未始有物，故亦可齊一視之。第二從縱的上看，各物形式雖有長短、高下、美醜、體，但各有所能，各有其用，而無所從分軒輕於其間也。乙、齊論：從絕對界言，大道渾然一體，原無不可言說，惟以直接體認之。儒、墨、名、法之徒，各持己說，互相爭論，實則因彼此立場與看法不同，各有見有蔽，僅有見於其部分者，必有蔽於其他部分而無見於全體也。此皆從相對界而生是非然否之差別。從黑格爾而正反合之辯證法，其後馬克斯更染以唯物之色彩，此法莊子早已知之，故曰彼亦一是非，此亦一是非，是亦一無窮，非亦一無窮。所不同者爲黑馬二氏從對立矛盾不斷演變中以求真理知識，莊子之意則以爲此所得之知識則爲支離破碎者，唯有以直覺方法使此心與大道相體，方能從悟道之全體。故凡是非爭論衆說紛紜，實可齊一視之。

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者

「非昔之隱机者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟，而未聞地籟；汝聞地籟，而未聞天籟夫！」子游曰

【語譯】「南郭子綦」：楚賢者。子綦，楚昭王之庶弟，官司馬，居南郭因以爲號。其人後道抱朴，遊心淡泊，故正子能其清高，而能爲隱者。「隱机」、隱，憑也；机，几也；隱机，憑几而坐。「仰天而噓」：仰面向天而坐，忽然忘身，即「心齋」、「坐忘」之貌。「仰天而噓」：噓，吐出氣也。似其自然噓出氣息也。「荅焉似喪其耦」：荅然，亦作嗒然，解體貌；耦，匹偶也，身也。喪其耦者，爲偶。喪其耦作喪偶，匹也，神與形身，故謂身爲偶。亦通。「顏成子游」：姓顏成，名偃，字子游，子綦之弟子。「何居乎」，居，安處也。問其師果如何安處能神識凝寂。「槁木死灰」、言形體如槁木不殊，心如死灰無別，毫無生機，此言至人一念不起心無所感之時也。「今之隱机者非昔之隱机也」，子游常見他人之憑几而坐，亦常見子綦以前之憑几而坐，其今日大不相類，前者尚有生氣，此則如槁木死灰毫無生氣，實異尋常。子游怪其寂泊忘情，故發驚疑之問。「不亦善乎而問之也」，而，汝也。子綦許其所問，故言不亦善乎。「今者吾喪我，汝知之乎」，吾是眞我，我是形體之我，喪我，自忘其形體之我也。吾喪我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足識哉？故能忘外內，然後超然俱得。「女聞人籟而未聞地籟，女聞地籟而未聞天籟乎」：人籟、簫也。夫簫管參差，宮商異律，故有短長高下萬殊之聲。聲雖萬殊，而出於自然則一也。然則優劣無所錯其間矣。況之風物，異音同是，而咸自取焉，則天地之籟見矣。」

【譯解】南郭子綦一日憑几而坐，面向天空，而深深呼吸，妙悟自然，神與之會，寂然若脫其軀殼。彼與天人，忘物我，離形去智，故若喪其軀體也。其弟子顏成子游，立侍在側，見其師神識凝寂，頓異往昔，且與他人之憑几而坐情形，尤爲不同，不勝詫異，因而請曰：「先生

果如何安處而能使寂神泰若是乎？何以先生今日之隱几，異乎疇昔，而尤與他人之隱几有別，前者尚有生機，今則形如槁木，心如死灰，毫無生氣，形心固可使之若此乎」？按槁木死灰，取其寂寞無情，即坐忘心齋之境，此至人一念不起，心無所感之時也。夫任自然而忘是非者，獨任天眞而已，故其止若立枯木，其動若運槁枝，其坐若死灰，其行若遊塵，動止之容，吾所不能一也；其於無心而自得，吾所不能二也。子綦見其弟子能發此問題，心甚嘉許，頗思進以教之，遂曰：「偃！汝之相問，今者吾自忘其形體之我也，能破除我見，忘其血肉之軀，汝知之否？汝知人籟之理，而未知地籟之理，縱汝知地籟之理，必未知天籟之理也」。其云吾喪我，我自忘矣；我自忘矣，天下有何物足識哉？故務忘外內，然後超然俱得。至於晉管宮商，雖聲有高下，其出於自然則一也。人籟、地籟、天籟三者，乃無心而出之聲，無論衆人之言論，自然之音聲，若出於天機自發，固無是非可言，此喻也。聖人能知「忘我」，「任自然，出言如「天籟」。要齊物論〔吾喪我〕，此段所注重之義，即是「忘我」，是非本生於有「我見」，「我執」。要齊物論必先破「我執」。此與逍遙遊篇所謂忘功忘名必先忘己之義同。

子游曰：「敢問其方」？子綦曰：「夫大塊噫氣，其名爲風，是唯無作，作則萬竅怒呺，而獨不聞之翏翏乎？山林之畏佳，大木百圍之竅穴，似鼻、似口、似耳、似枅、似圈、似臼、似洼者、似污者、激者、謞者、叱者、吸者、叫者、譹者、宎者、咬者、前者唱于，而隨者唱喁，泠風則小和，飄風則天和，厲風濟則衆竅爲虛，而獨不見之調調之刁刁乎」？子游曰：「地籟則衆竅是已，人籟則比竹是已，敢問天籟」？子

綦曰：「夫吹萬不同，而使其自已也，咸其自取，怒者其誰邪」？

[illegible]（前節總說）示「天籟」[illegible]不同之[illegible]，[illegible]「子游」[illegible]，未解其意，故詳其句[illegible]之。「大塊噫氣」，塊由[illegible]，大塊即大地。言大地噫出氣，名曰風。「是唯無作，作則萬竅怒呺」，是指此風也。[illegible]也。吹的聲音，言風不起則已，起則[illegible]使萬竅之穴怒號。「而獨不聞之翏翏乎」，[illegible]，[illegible]長之風聲自遠而近。「山林之畏佳」，謂山林不同動之貌。言山林[illegible]，大木樹[illegible]，為大樹木枝葉[illegible]搖動。竅穴，孔也。「似鼻似口似耳似枅似圈似臼似洼者似污者」，此指樹木竅穴之種種形狀，言樹中竅穴有如鼻孔下垂者，有如口橫生者，有如耳斜垂者，有如柱杆上之斗拱（[illegible]亦拱也）；有如畜欄之圈者，有如舂米之臼者，有如窪下之洼者，有如水之污而淺曲者，有如地穴之行下長圓者。「激者謞者叱者吸者叫者譹者宎者咬者」，一樹此路樹木竅穴即能發聲：激，水激流聲也。謞，[illegible]者，箭去之聲。叱，斥叱之聲。吸，如人呼吸之聲。叫，如人呼叫之聲。譹，號哭之聲。宎，宎音杳，深也，指深谷之回聲。咬，毛[illegible]：「咬咬黃鳥」，咬咬亦作交交，鳥之鳴聲也。此皆樹竅穴，即有八種，風吹不同，則以作聲，猶人之聲分不同，種種奇異，若聲音而動，則莫不感。「于喁」，相和聲，前者聲輕後者聲重。「冷風則小和，飄風則大和」，冷音零，小風也；飄風，疾風也。言風小則聲之和者亦小，風大則聲之和者亦大。大小各種風是以發萬物竅之自然。「厲風濟則眾竅為虛」，厲風，烈風也。濟，止也。烈風作則眾竅鳴，烈風止則眾竅虛。言[illegible]者，[illegible]自然，造物者不干涉於其間也。「而獨不見之調調之刁刁乎」，[illegible]，調調，枝動貌。刁刁，[illegible]。此形容樹枝動搖之狀。言風聲止，所見者僅留枝葉微動而已。[illegible]云：「有物[illegible]，而形之[illegible]，亦又不同也。」[illegible]

其有殊乎？耳當譬諸萬籟，而子之獨非乎？「夫吹萬不同而使其自已也，咸其自取，怒者其誰邪？」
是以知此也。百其不齊須是知此也，若其肯譬其物而不齊，萬使其怒號乎？不謂風吹萬竅各發不同之聲
，而使其自行發現如此，皆其所自取，果有誰使之怒號耶？夫天籟豈復別有一物哉？即眾竅比竹
之屬以及有生之類會而共成自然耳。
其（[illegible]）。子游[illegible]三籟之名，再[illegible]，乃請其師分析之，因曰：「敢問三籟」。子綦即如
何以解說。子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風。」是此氣不發則已，發起則萬竅之怒號甚烈，長風
翏翏之聲豈遐邇，汝獨未曾聽之乎？若我們登山林，經過高深重疊[illegible]巨圍大木之孔竅
，其狀有如人之鼻孔者，有如人口者，有如人耳者，有如梁柱之斗拱者，有如
之圈圈者，有如石臼之凹下者，有如若水之窪而淺曲者，有如地穴之下而陷者。樹穴形狀既
各種各別，風吹過之，所發之聲亦有種種不同：或如流水激盪之聲，或如箭矢發出之聲，或如
斥吒之聲，或如呼叫之聲，或如號哭之聲，或如深谷之回聲，或如鳥之哀鳴聲，於此聲中樹穴，前
者[illegible]，風吹木竅，自有如人之[illegible]，種種差異，只是任風動盪，莫不爾而然（[illegible]）。前唱後
和，風小則聲之和者亦小，風大則聲之和者亦大（大小各稱其所受，以此顯萬物各異之自然）。烈風作
則眾竅實，烈風止則眾竅虛（實虛則異，自得則同，以見至虛之理，至本自然，還順得不能存
於其間）。此特風既止，猶樹枝輕微振動而已（事物既異而形之動搖亦各不同也）。動靜不同獨
其狀齊一耳，豈聞獨[illegible]而不獨我乎？」子游曰：「地籟則眾竅之聲，人籟則比竹之聲，敢問
何謂天籟？」[illegible]樹穴竅耳，亦皆可見，此即[illegible]唯天籟無形無聲，難於言說，故更問之。
「子綦答之曰：「風吹萬物各發不同之聲，而使其自行發現如此者，皆其所自取，果有誰使之怒
號耶？」夫天籟豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬以及有生之類會而共成為天耳，即如待風而鳴
之地籟，與之使竅中鳴者天籟也。實則所謂天籟，本非別有一物，任其自然而已。能悟到此理，

何有於是非之執哉？

（要旨）此段言風吹衆竅所發之聲，雖有種種差別，但皆是發於自然同一樣奧妙，以喩天下一切事物一切言論，雖千差萬別，亦莫不同為自然同一樣奧妙也。

大知閑閑，小知閒閒，大言炎炎，小言詹詹。其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥，縵者、窖者、密者。小恐惴惴，大恐縵縵。其發若機栝，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也。其殺如秋冬，以言其日消也。其溺之所為之，不可使復之也。其厭也如緘，以言其老洫也；近死之心，莫使復陽也！喜、怒、哀、樂，慮、嘆、變、慹、姚佚、啓態、樂出虛、蒸成菌、日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎！已乎！旦暮得此，其所由以生乎？非彼無我，非我無所取，是亦近矣，而不知其所為使。若有真宰，而特不得其朕。可行已信，而不見其形，有情而無形，百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎？終身役役，而不見其成功，苶然疲役，而不知其所歸，可不哀耶？人謂之不死奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？

其我獨芒，而人亦有不芒者乎？夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也，是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！

（詮釋）「大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹」，知音智，下同。四句言知有大小，言亦有大小。閑閑，廣博之貌；閒閒，謂好伺察人。炎炎，猛烈之貌；詹詹，詞費之貌。大知無仁義綱常為知者，小知則察度分別一毫不假借者。炎炎氣焰凌人，使人不敢犯也。詹詹，分別利害，精不遺也。知其言為一偏之限，有知有言，是非之所從出，便是無休止的。「其寐也魂交，其覺也形開」，魂交，夢魂顛倒也；形開，感官活動，接觸外物。此言當夜深人寐之時，則夢魂顛倒；當其醒時，則感官觸接外物。「與接為構，日以心鬥」，與接者，交接者也。與接為構，謂交接世事，構會搆隙；日以心鬥，謂用心計相角。縵，寬也，深藏於心之意。窖，深也，深藏於心之意。密，謹也，默運於心之意。「小恐惴惴，大恐縵縵」，惴惴，怵惕也；縵縵，迷漫沮喪也。言其有憂懼，則心懷憂慮，慮其不遂，恐懼交集，是以小恐惴惴而怵惕，大恐迷漫而沮喪也。「其發若機栝，其司是非之謂也」，機，弩牙；栝，箭栝；司，主也。弩牙發矢甚疾，箭栝發矢迅。喻發言有是非之見蘊於心，無異機栝之疾發。詛盟，誓約也。留，蘊於心之謂。如詛盟誓，對於先時所立盟誓，藏之於心而不背，欲求取勝之故也。此言有是非之見者，往往有此存心。「其殺若秋冬，以言其日消也」，言知此存心之人是非之見充於中，斯不復天真日喪。「其神明衰殺日消之狀有如秋冬萬物凋落之狀。「其溺之所為之，不可使復之也」，溺之之「之」猶往也，言沉溺於是非之中，一往而不復返。「其厭也如緘，以言其老洫也」，厭，閉藏也；緘，封固也。洫，深也，言心竅閉藏，老而深深。

[illegible]溺甚深，謹慎也。即謂心之機變愈老而愈深也。「近死之心，莫使復陽也」，陽，生也。[illegible]如此，若將死之人，無復生望矣。「喜、怒、哀、樂，慮、嘆、變、慹，姚、佚、啟、態；[illegible]樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。已乎已乎！旦暮得此，其所由以生乎」，喜怒哀樂[illegible]十二字，乃描寫心存是非者之心理狀態：慮，思慮也。嘆、悲歎也。變，反覆也。慹，音執，[illegible]也。姚[illegible]浮躁動也。佚，音逸，放縱也。啟，[illegible]其情欲開張也。態，音[illegible]也。「樂出虛」，[illegible]有而言之，有從生無之一。蒸出濕，幻也；蒸成菌，幻形也。言[illegible]，以及心之種種狀態，皆如幻之幻形，若蒸出濕蒸成菌也。「日夜相代乎前而莫知其所萌」，變化無端，交錯而莫知其故。「已乎已乎！旦暮得此，其所由以生乎」，已乎猶言罷乎。旦暮得此，謂[illegible]也，此身矣。此兩句謂吾人心之種種知識及諸般心理狀態，皆如幻而有，生滅變其[illegible]與得其所由起，其仍由心生乎？是即自心還取自心也。「非彼無我，非我無所取，是亦近矣，而不知其所為使」：彼，自然也。我，[illegible]也。若非自然，誰能生我？若非有我，誰表自然乎？[illegible]自然，自然與我，實理非遠，故曰是亦近矣。凡物皆自然其然，非相為使也，但[illegible]矣，若「若有真宰而特不得其眹，可行已信，而不見其形，有情而無形」：眹，迹也。言萬物[illegible]者使然，而其眹迹不可得見，此指道也。言道之為物，惟恍惟惚也」。夫萬物本同，有主宰使之然也，而眹迹亦終不可得，則明物皆自然，無使物然也，有情者實[illegible]可行已信者，其精甚真，其中有信也。有情無形者，迎之不見其首，隨之不見其後也。「百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉。」百骸，百骨節也。人身有三百六十骨節，約稱之曰百骸。[illegible]七竅，及下二竅也。六藏，心肝脾肺腎，本是五臟，腎有二，故稱為六藏。賅，包括之義。[illegible]人之身，全都備具，無所缺失，則宜親誰？且[illegible]

「有情無形」。若云有我，則一肢一體，皆當不應我發，今[illegible]我即真宰[illegible]

[illegible]其臣妾相治之理，同我不及知之地，宜從不應能自治。若云遞相君臣，[illegible]取身亦

[illegible]合自由動作，以易安我之不可執，是知精識吾人全身者，有一與大道相合之靈，[illegible]我者

之[illegible]精神雖不得而[illegible]乎其[illegible]，此真君即[illegible]我者，人人生初與其大靈，我不明[illegible]

[illegible]人之[illegible]而有不得而無[illegible]，自然[illegible]損之[illegible]。「一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡

[illegible]乎」。形謂[illegible]，刃，刀之口也。靡，磨也。旗即府之本字，[illegible]作[illegible]乃[illegible]

[illegible]我者，人既生而有形後，雖不即死，而亦無非日待其盡，譬以刀磨之於石，則日見其薄[illegible]

[illegible]往而不返，日就於亡，此非可悲之甚乎？「終身役役而不見

[illegible]知其所歸，可不哀邪」！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！

[illegible]，「苶然疲役」，皆言人生勞苦經營，究竟毫無成功

[illegible]一死，雖不死，亦復何益？其身既死，心亦與之同滅，[illegible]非更可悲

[illegible]乃如來藏中真如種，此言其形化，其心與之然者，乃如來藏中生滅[illegible]

[illegible]芒乎？芒，作茫茫解。猶言人生固如是茫茫

[illegible]我獨芒，而人亦有不芒者乎？而西人說[illegible]亦有不自知其為[illegible]

[illegible]誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉」。成心

[illegible]代乎前之代，即現象界之變化循環也。言人人皆可使此心[illegible]

自[illegible]，其心自得成道，則愚者亦可得其自[illegible]之心與道[illegible]

[illegible]乎心而有是非，是今日適越而昔至也」，[illegible]

成[illegible]一[illegible]，是以無有為有。[illegible]有

有[illegible]且不能知，吾獨且奈何哉」！無而為有，雖禹之智不能辯悟，自謗自欺，吾末如之何也

已。此反覆喚醒世人。

（講解）世人不明萬物皆本自然一律平等之理，妄執己見，自逞其知，以相區別。彼以任意辯論者為智者，好示廣博之誇，以淺薄瑣屑者為智者，往往故弄其明。大言者逞其雄辯，氣欲追人，小言者，分別瑣碎，嘵嘵不休（按智與言當一體之用，有知有言，是非之所從出，便是無中生有）。此輩終生沉迷不悟。當其入寐之時，則夢魂顛倒；當其醒時，則感官觸接外物。凡交接世事，兩合相應，日以心計相角，其處心積慮，非濫施詭詐，即機心深遠，或種種詭計百出，惟恐不勝人。恐懼交集，是以小恐惴惴而怵惕，大恐迷漫失神而迷惑也。其發言也，有是非之見生於心，無異弩箭之疾發，其爭持己見也，如戰爭時對於鬼神所立盟誓，堅守於心，欲求取勝。（凡有是非之見者，往往有此存心）。遂使精明衰殺日消，有如秋冬萬物凋落之象，流溺於是非之中，一往而不復還，心既為慾所蔽，愈老而愈深也。機心如此，殆如將死之人，無復生望矣。且世人心在是非者，其心理之狀態轉變無窮，究其十二種之奇觀：或喜，或怒，或哀，或樂，或憂慮，或悲歎，或變遷反覆，或固執拘守，或輕浮躁動，或奢侈放縱，或情慾開展，或矯揉妖冶。凡此知言之起以及心之諸種狀態，實皆幻覺幻形若樂出虛蒸成菌也。彼等日夜沉迷其中，任其擺布，而莫悟其所以造成之原因。噫夫！旦暮之間倘能悟得此諸種幻覺幻形萌生之理，原由自己偏見之心之所造成乎？（按所謂自心爭取自心也）。豈知吾人之身亦即爲有自然之理，但任自然，而理自至，何必妄用己見橫生是非乎？凡物皆自率其性，非相為使也。天下萬物萬情，趣舍不同，然無非出於本自然之理。此自然之道，惟恍惟惚，若存有信，能使萬物自行，但無形象可見。吾人之心能與自然天道相契合，則無往不善矣，何必妄生我執？若執有我，雖百骸俱存，當與誰親？若云皆親，則我將偏私乎？若云有私，則亦一偏之親，餘者不應我屬。似此殊不可通。或者百骸各爲臣妾，自然相安無相治之理，則將不及知之境，官骸不應能自治乎？若云遞相君臣，亦自亦應互管，由此推

物，豈有妄我之可執乎？是知眞君吾人全身者，有一與大道相契合之無形眞我存在。此眞我者，人人生即有之，眞我不疑。人之眞君與我與否，於眞我之存在無所損益。彼徒執妄我之人，以形骸爲我，不知此形骸之不免死亡，亦無非日待其盡，譬若刀於石，日見其盡。此種消磨又如弩箭之弄馳，無法使之停止，逐至往而不返，日就死亡，此非可悲之事乎？況迷忘返，毫無成就，勞苦終生，不免一死，雖謂不死，亦行尸走肉耳，有何益處？及其形骸既死，其妄執之心亦隨之毀滅，不能如至人之長生不朽，豈非更可悲之事乎？人生固若是茫茫無歸宿乎？其或我獨茫然，若此之人茫茫無歸宿乎？而世人沉溺既深，流連忘返，亦有不感覺其爲茫茫無歸宿乎？實則人人皆可使此心返一，自合於道，彼能隨現象界變化之理之人，同能復一，其心自歸於道，彼迷者亦可去其自然之心與道相合。人之所以不能至此地步者，徒有所蔽耳。若未成疑一之心，妄起意見，以爲若者是道，若者非道，猶未行而自詡已至，此所謂以無爲有，以無爲有，雖禹之智不能解悟，自誇自以，吾末如之何也已矣。

一（要旨） 此段言世俗不明大道之人，妄執已見，用違心識，提一己之知發爲言論而生是非。至可知一切是非皆由「知」與「言」所生，然言則出於智，智又出於心，所以心有是非，即有智有言；心無是非，即無智與言，如上文所謂天籟出於自然之謂。夫實知言以及心理諸般現象皆言幻事幻境，若妄生我執，沉迷忘返，徒迎殺戮，致我眞性，則形骸終歸消滅，而受外物所蔽之心竟亦與之俱毀矣。吾人惟有任萬物各遂其自然之性，一律平等視之，無所優劣輕重於其間，則成遂一之心，與宇宙大道契合矣。蓋妄見由於本心之昧，心昧則是非生，故下文一再言「莫若以明」，明即本心不昧之謂，本心不昧則一切皆平等矣，因而抽入齊物論之本旨。

夫言非吹也，言者有言，其所言者，特未定也，果有言邪？其未嘗

有言邪？其以爲異於鷇音，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有眞僞？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。

〔語譯〕「夫言非吹也言者有言其所言者特未定也果有言邪其未嘗有言邪」，謂言者有所言之内容，不同風吹之徒有其聲。未定者，彼我相偏，各執一偏之是非，不能論定。既未有所定，何得謂爲不異之言？其即與有言實等於無言，即有辯亦等於無辯，正如小鳥出卵時的啁啾而已。「道惡乎隱而有眞僞言惡乎隱而有是非」，隱、蔽也。謂道何所蔽而至於有眞有僞，言何所蔽而至於有是有非。「道惡乎往而不存言惡乎存而不可」，存、在也。陶鑄生靈，周行不殆，謂道者是玄道眞言，何往不可。此言道本無所不在，言原無所不可，惜世人各執偏見，遂使自然之道有所隱蔽，自然之言妄生是非之辯。「道隱於小成言隱於榮華」，小成者謂各執所成以爲道，不知道之大。蓋世諸俗儒，造行仁義，自謂有成就，此特小成，未明大道，彼既自謂小成，卽大道隱矣，此老子所謂大道廢有仁義也。榮華者，浮辯之詞，華美之言也，只爲滯於華辯，所以隱蔽至言，此老子所謂信言不美美言不信也。「故有儒墨之是非以是其所非而非其所是」，是故有儒墨彼此之爭辯，儒家批評墨家，墨家批評儒家，雙方各執偏見，互相是非。辯論有我敵彼方面，我方所以爲非者，我方則是之；敵方所以爲是者，我方則非之，皆出於成見也。以儒墨互相是非，明天下皆爲固也，各執所見，亦猶是也。蓋天下莫不自以爲是，以彼爲非，彼亦與我爲非，自以爲是，故各用己之是是彼之非，各用己之非非彼之是。「欲是其所非而非其所是」，有是有非者，儒墨之所是也，無是無非者，儒墨之所非也。今欲是儒墨之所非，而非儒墨之所是

者，乃欲明無是無非也。欲明無是無非，則莫若還以儒墨反覆相明，反覆相明，則所是者非是，而所非者非非矣。非非則無非，非是則無是，「故曰莫若以明」。彼此無對待之形，而是非兩立，則所持之是非非是非也，彼是之偏見存也。莫若以本然之明照之。明即無所蔽，既無所蔽，則泯除成見，結是非之爭辯，若此則物論無不齊矣。

（語譯） 夫言者有其所言之內容，不同風吹之徒有其聲。然因彼我各執一偏之是非，其所未定是據。是則雖有言實等於無言，雖有所論辯，僅與初生小鳥鳴聲之類而已。道何所蔽而至於有眞有僞？言何所蔽而至於有是有非？道本無往而不在，言原無所不可，惜世人各執偏見，遂使自然之道有所隱蔽，自然之言發生是非之辯。譬世俗謬說，雖行仁義，安於小成，而大道遂隱矣。猶尙浮辯之辭，而至言以蔽矣。是故儒墨彼此攻擊，互相是非，對方所認爲非者則起而是之，對方所認爲是者，則起而非之。儒墨如是，推而至於百家爭鳴，各執偏見，亦莫不皆然。原夫彼此有對待之形而是非兩立，則所持之是非非是非也，彼是之偏見存也。莫若以本然之明照之，明即無蔽，無蔽則無是非，而物論齊矣。

物無非「彼」，物無非「是」。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於「是」，是亦因「彼」，彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也，彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰：莫若以

明。以指喻指之非指，不若以非指喻指之非指也；以馬喻馬之非馬，不若以非馬喻馬之非馬也。天地一指也，萬物一馬也。可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣，因是已。已而不知其然，謂之道。

〔註釋〕「物無非彼，物無非是」：是，此也。任何事物都具有彼此兩方面，在自身來稱之曰「此」，在他物看來，我之「此」又為彼之「彼」。是故有對立者有彼此。「自彼則不見，自知則知之」：言各物皆見己而不見他。所謂觀人亦昧，返觀則明也。「彼出於是，是亦因彼」：彼是方生之說也」：有此而後有彼，因彼而亦有此，乃彼此初生之說也。「雖然方生方死，方死方生」：然其說隨生隨滅，隨滅隨生，浮游無定。「方可方不可，方不可方可」：言有即有以為不可者，言不可即有以為可者。可不可即是非也。「因是因非，因非因是」：有因而是者，即有因而非者；有因而非者，即有因而是者；既有彼此，則是非之生無窮。「是以聖人不由而照之於天，亦因是也」：言以聖人不由人世是非之途，但明之於自然之天，無所用其是非，猶是故也。「是亦彼也，彼亦是也」：是，此也，言此亦為彼所彼，彼亦自以為此。「彼亦一是非，此亦一是非」：此既自是，彼亦自是；此既非彼，彼亦非此，故各有一是各有一非也。「果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？」：

會通有彼我，合則無彼此。「彼是莫得其偶，謂之道樞」，偶、相對也，樞、樞紐也。聖人觀萬物平等，泯無差別相，不見彼此之相對立，是非兩忘，即得道之樞紐而會其玄極矣。「樞始得其環中以應無窮」，環即圓也。物狀體環為中空，是非之相循如環無端，然環之中則無物，無物猶言無是無非也，明道本虛無玄妙，無是非之可言，愚夫謂不能是非所困，而得道之妙處，故是非反覆相尋無窮，聖人隨然無伎，不可是非所役而役可以應無窮也。「是亦一無窮，非亦一無窮也」，言天下事莫不有是亦莫不相非，故一是一非，兩行無窮。「莫若以明」，言莫若以本然之明照之。「以指喻指之非指不若以非指喻指之非指也，以馬喻馬之非馬不若以非馬喻馬之非馬也天地一指也萬物一馬也」，此言名稱之成立，係人之設定耳。如人之「手指」，如動物中之「馬類」，其稱呼曰謂之「指」「馬」，乃人偶然賦予之名稱，約定成俗，遂成立此名稱。然此名稱，不過代表實物之符號，何嘗便是實物之本身？若其初有人另以他種符號名此兩物，則今日見此兩物必不呼之為「指」為「馬」，而呼之以他名稱矣。故吾人欲說明「指」符號不是真正實物之人身之手，「馬」之符號不是真正實物之四蹄無角食草類可代步挽車之馬，人不必拘，以指與馬喻之不能明也。若以非指非馬者喻之，則指之非指馬之非馬，同以喻矣。近取諸身則指是，遠取諸物則馬是。故而先之，一個名稱莫不如是，故天地雖大，猶一指也，萬物雖多，猶一馬也，蓋小大雖異，理則同也。「可乎可，不可乎不可」，可乎己者，即謂之可，不可於己者，即謂之不可。「道行之而成，物謂之而然」，道、路也，行之而成，猶孟子所云用之而成路也。凡物稱之而名立，非先固有此名也，故指馬可曰非指馬，非指馬亦可曰指馬。「惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然」，何以謂之然？有然者，即從而皆然之。何以謂之不然？有不然者，即從而皆不然之。此隨人為是非耳。豈真知物之性哉？「物固有所然，物固有所可」，若何一物之本身，固須其個性，即有最適於其性分之宜者在。此就分殊言。「無物不然，無物不可」，然任各物率其本性之宜行之，盡其本性之可能

，而不知以干涉，其各性適自得即可；如是天下之物雖參差，無不率其本性之宜者，
可也，而皆得其宜矣。此就理一言。「故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恑憰怪，道通爲一」故爲是舉，
指言故舉莛楹以況之。莛音莛，莖也。莛者東方朔傳以莛撞鐘，楹、屋柱也。厲、病癩人也。
西施，吳王美妃也。莛楹以大小言，厲西施以美醜言。恢者，寬大之名。恑者，奇變之稱。憰者，
決，怪者，妖異之物。自知道者觀之，皆可通而爲一，不必異視。「其分也成也」，
分一物以成數物，「其成也毀也」，於此爲成，於彼爲毀，如散毛成氈，伐木爲舍等是也。「凡物
無成與毀復通爲一」，如此成卽毀，毀卽成，故無論成毀，復可通而爲一，不必異視。「唯達者
知通爲一，爲是不用而寓諸庸」。唯達道者能一觀之，故是不用己見，而寓諸尋常之理。「庸也者
用也」，尋常之理，卽百姓日用而不知之謂，蓋道無所不在也，故曰庸也者用也。「用也者通
也」，因此是道與理，故能觀其會通。「通也者得也」，旣觀其會通則自得矣。「適得而幾矣」
，適然自得則幾於道矣。「因是已」，因，任也。任之而已，卽任萬物之自然，「已而不知其然
謂之道」。已，如此也，不知其然，未嘗有心也。言如此不知其然而然，卽所謂道也。
（解釋）：任何事物均相對而生彼此，自稱曰此，他物稱之則曰彼，萬物皆自見，而不見他
，此無非有彼見存焉耳。所謂彼人則昧返觀自明也。有此而後有彼，因彼而亦有此，是乃彼此對
待相生之說，然其說隨生隨滅，隨滅隨生，浮游無定。故有人言可的有人以爲不可者，有人言可
可因有人以爲可者，有人因而是者，卽有人因而非者；有人因而非者，卽有人因而是者。旣有彼
此，則是非之途無窮。所以聖人不由人世是非之途，而照之於自然之天，無所用其是非之見。是
非，須知彼此是非豈有常哉？此但以我爲「此」，以非我爲「彼」，然「此」亦爲彼之所謂「彼」
，「彼」亦自以爲「此」，此旣自是，彼亦自是，此旣非彼，彼亦非此，故各有一是，各有一非也
，彼此是非何能謂爲確定不變？眞人觀萬物齊一，無差別相，不見彼此之相對立，是非兩忘而得

推之理而會其玄致也。是非如環無端，故得其中虛之處，不僅見非所困，雖是非反復相尋無窮之變，樞然無窮，以本然之明照之，亦可以應夫無窮也。按此數語乃道家遊無窮之妙，無是非之可言且也。名詞之成立，探人之假定耳。如人之「手指」，如動物中之「馬」類也，其初實皆指意而無所謂之者，乃人偶然賦予之名，約定成俗，遂成立此名稱。然此名稱不過代表實物之符號而已，非實有是實物之自身？若最初有人另以他種符號名此兩物，則今日見此兩物，人必不呼之爲「指」與「馬」「指」，而呼之以他者矣。今吾人欲證明「指」之符號不是「指」之實物，「馬」之符號不是「馬」之實物時，人必不信吾人之言，因彼等素已習慣此符號也。此以指與馬喩之所以不能明也。若以非指非馬喩之，則指之非指，馬之非馬可以了然矣。推而至於一切物名之起，莫不如是。天地雖大，猶之一指也；萬物雖多，猶之一馬也。小大雖異，其理則同。世人對於事物之判斷，恆以個人主觀爲標準，合於己意者，謂之可，不合於己意者，謂之不可。物本無名，徒人以己之所好名之，譬如路之人而且名焉，則名遂成立。其先小數人呼之如此，其後衆人和之亦呼之如此，小數人呼之如此，衆人和之亦呼之如此，非由人爲是非耳，豈眞知物之本然哉？就分殊言，任何一物之本身物固有其個性，即有其適合於其性分之宜者在，若得其本性，則自得矣。就理一言，天下之物雖殊然，若本物事之本性，則皆適其宜矣。茲略舉數事以明之：小莖與大柱，醜陋之人與美麗之西施，推而至於寬大、奇變、詭詐、妖異之物，自達道者觀之，皆可通而爲一，不必異視之，須知分物以成彼物，而此物之毀也。然此不過原質之轉移而未有毀，故由此觀之，成即毀也，毀即成，故無論成毀，亦可通而爲一，不必偏執。惟達道者能知一切物齊一觀之，而不用己見，寓諸尋常之理，任百姓日用而不知。道既通而爲一，故能現其合通。悠然自得，而幾於道矣，此即任萬物之自然而不知其然也。按所謂齊物者，豈必齊形狀，同規矩哉？故尋小大，美醜，恢恑怪，各然其所然，各可其所可，則理雖萬殊，而性自得，故道通爲一，一者齊也，若然不齊之境

莛楹見小大、美醜、恢恑、譎怪，決不以爲同，故生起是非去取，是非去取之念生，則不能齊矣。今以玄道觀之，物雖萬殊，而各有自得之情，一物有一物自然之體，萬殊歸於一本，故曰道通爲一。

勞神明爲一，而不知其同也，謂之「朝三」。何謂「朝三」？曰：狙公賦芧曰：「朝三而暮四」。衆狙皆怒。曰：「然則朝四而暮三。」衆狙皆悅。名實未虧，而喜怒爲用，亦因是也。是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。

【詮釋】「勞神明爲一而不知其同也謂之朝三」，若夫勞心焦思以求一，而不知其本同也，此與朝三之說何異乎？夫玄道妙一，常無差殊，非由心智謀度而後不二。而惑者勞役神明，迷途暮四而本一者，與彼不一無以異矣，不知至理本自混同，豈獨措心方稱不二耶？「狙公賦芧曰朝三而暮四衆狙皆怒曰然則朝四而暮三衆狙皆悅名實未虧而喜怒爲用亦因是也」：狙者，猿猴之屬；狙公，養猿猴之老翁也。芧音序，橡實也。賦，付與之也。朝三暮四，朝三升暮四升也。朝者，現在也。暮者，未來也。猿猴但計目前，但知之多而喜，朝三之少而怒，並則皆七數也。名既不虧，實亦無損，妄生喜怒，執於目前之見，因所好自以爲是，是其惑也。「若子實有道，未亦狙公者，養狙，進之成羣，能解狙之意，狙亦得公之心，損其家口，充狙之欲，俄而匱焉，將限其食，恐衆狙之不馴於己也，先誑之曰：與若芧，朝三而暮四足乎？衆狙皆起而怒。俄而曰：朝四而暮三足乎？衆狙皆伏而喜。……」名實不虧，使其喜怒哉！」「是以聖人和之以是非而休乎天鈞是之謂兩行」：天鈞即天均，自然均平之理也。休，息也，謂言息心於自然之境。兩行者，任天下萬物之理現各行其是，而聖人之心漠然無二，齊一觀之。

（譯解）「若人勞心焦慮，執求偏見，以爲某事是某事非，欲求究竟一貫之道，與彼不知者無以異矣，蓋道本混同，惟實見者可悟其理，故聖人書，徒然勞慮而求其異同，此與朝三之說何異乎？昔宋有養猿猴之老者狙成羣，後因家用缺乏，與衆狙約曰：「與汝等橡栗朝三升暮四升若何？」衆狙以爲少皆怒。旋改曰：「然則與汝等橡栗朝四升暮三升何如？」衆狙聞之皆喜。無論朝三暮四或朝四暮三，其總數皆爲七，名既不虧，實亦無損，而狙猴喜怒，因所好自以爲是。此寓意也。是故聖人和通是非，息心於自然均平之境，任天下相對之意見兩行其是，而聖人齊一觀之。

（要義）此段言道本混同，現象界雖有相對差別相，人須齊一觀之，不可執著表面，妄起分別，若自表面以求統一完整之道，豈有得乎？聖人任現象界相對相之兩行，而無礙其本體。

古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣盡矣，不可以加矣。其次以爲有物矣，而未始有封也。其次以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也。昭文之鼓琴也，師曠之枝策也，惠子之據梧也，三子之知幾乎，皆盛者也，故載之末年。唯其好之也，以異於彼，其好之也，欲以明之彼。非所明而明之，故以堅白之昧終。而其子又以文之綸終，終身無成。若是而可謂成乎？雖我亦成也。若是而不可謂成乎？物與我無成也。是故滑疑之耀，聖人之所圖也。爲是不用而

[illegible]此之謂以明[illegible]

「古之人，其知有所至矣」，至，盡也。言古之至人，其知甚深遠。「[illegible]有以為未始有物者」，[illegible]不可以加矣」[illegible]也。此忘我也，遺棄萬物，外於宇宙，而不累於二者，其故[illegible]與物相往[illegible]無所不至。故其[illegible]，「不可復加矣」。「其次以為有物矣，而未始有封也」，封[illegible]彼此之界限也。其次有物之見，惟尚無彼此分界之區別。「其次以為有封焉，而未始有是非也」[illegible]，「是非之彰也，道之所以虧也」。見是非則道之虧[illegible]迷人之道堅，故彼我紛爭而至道[illegible]矣。「道之所以虧，[illegible]」[illegible]「果且有成與虧乎哉？果且無成與虧乎哉？」[illegible]「有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與虧，故昭氏之不鼓琴也」，[illegible]古也。[illegible]是非[illegible]昭名文，古之善鼓琴者[illegible]也[illegible]不鼓而無[illegible]之不[illegible]。「昭文之鼓琴也，師曠之枝策也[illegible]」[illegible]公[illegible]，[illegible]以指[illegible]之，[illegible]「三子之知幾乎，皆其盛者也，故載之末年」[illegible]其好之也，以異於彼[illegible]「彼非所明而明之，故以堅白之昧終」[illegible]而欲以[illegible]堅白之昧終[illegible]

石論周公權，則舜行天下不爲聚散之分，家服衆人之情。言三子，皆以所好，欲人不能知，是爲異彼，亦欲以己所好者語之人，是明之所發，然卒不能明，是其成也。「而其子又以文之綸終，終身無成」而與文章之汙，誰承其父之業緒，以辯說談論終其一生，亦竟無所成就。按所謂無成者，不過成也一技，而不通道，仍是無成。「若是而可謂成乎，雖我亦成也」，我，我等也，多言，此也包括自我人在內，我也稱之，謂之及他稱之詞也。依文法上之損益形法，猶與「衆人」同義。謂三子異於衆人乎，衆人自以其爲成矣，而衆人亦然，謂三子可謂成，亦可謂之成也。「若是而不可謂成乎，物與我無成也」，亦若謂三子不可謂成矣，衆人亦然，天下之道無成者矣。是故知以我爲物而其是無成也。」是故滑疑之耀，聖人之所圖也，爲是不用而寓諸庸，此之謂以明也。滑疑者，亂也。滑疑之耀，言亂道而足以眩耀世人，聖人必圖而去之，而求其有實大道也。爲是不用己智，而寓諸庸常之理，此之謂以本然之明照之。

（說明）古之人其知有所至，非常超俗之人，其境界之超然者，謂能見到宇宙之本體，未嘗有物之表這一片道理無極之境界。在此境界，忘天地，遺萬物，外不察乎宇宙，內不覺其一身，故能曠然無累，與物俱往，而無所不應，此種無於斯，其致力之强，殆無可復加其上矣。有次，有物之息，雖有物而尚能無分別。再次，雖有彼此之見，但尚無是非之別。一有是非之見，則道之渾全者，被損失殆盡矣。天下紛爭，實自有非有是，流俗之鄙情，無非無是，達人之鄙智。大道至此，虧損已甚。是非彰而妙理全失，此時道既虧損，而物之私愛以是非而成。然道亦果無虧損？此所云道之所以虧，乃是非之偏見所蔽，因而無見於至道之純全一體，方便說法而已。試以案鼓之鳥，昭氏之鼓琴，古者有昭文善鼓琴，當其鼓琴時必有成與虧，宮聲不可同時發揮，故鼓琴，舉宮則失商，舉商則失宮，五音俱全，夫惟情所以虧道，忘智所以全真。其理亦猶是也。若昭文固善鼓琴矣，而師曠以杖擊節以指揮樂者，惠施則好談名理，擅據梧几而辯說矣。三子之智幾哉

盡美盡善，甚其所專精之術皆盡美完備，彼能獨身篤好，惟獨不知安於任分之內，猶矜其所好，以自眩異，且欲顯示於人，將非他人所明之理而强屈之，故終亦如惠施以堅石白馬之論，不能服衆人之心，而卒終於昏昧不明而已。而昭文之子又終身守其父之餘緒，終說此論，勞碌一生，亦竟無所成。我所謂無成者，不過成其一技，而去道遠，仍是無成。三子之術異於衆人，豈以爲成乎？若然，則衆人之術異於三子，亦可謂之成也。若是而不可謂成乎？則天下之無成者多矣。故凡以我逐物，皆是無成也。是故執己之是以炫耀於人，聖人必圖而去之，蓋其有害大道也。故是聖人不用己智，而寓諸尋常之理，此所謂以本然之明照之。

〔要義〕此段言聖人無爲故能成，衆人有爲故反毁，大道一任自然無是非成毁，凡執偏己見，是非爭辯，實昧大道。

〔今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與爲類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者，有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？天下莫大於秋豪之末，而泰山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭。天地與我並生，而萬物與我爲一。既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎？故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已。未道未

始有封，言未始有常，爲是而有畛也。請言其畛：有左、有右、有倫、有義、有分、有辯、有競、有爭，此之謂八德。六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議；春秋經世，先王之志，聖人議而不辯。故分也者，有不分也；辯也者，有不辯也。曰：何也？聖人懷之，衆人辯之，以相示也。故曰：辯也者，有不見也。夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成，五者园而幾向方矣。故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光。故昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、膾、胥敖，南面而不釋然，其故何也」？舜曰：「夫三子者，猶存乎蓬艾之間，若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎」？

註釋（詮解）一「今且有言於此不知其與是類乎其與是不類乎類與不類相與爲類則與彼無以異矣」：今且有言於此，此莊子自謂吾今於齊物論之題將有所闡明。是以有言也。「是」，此也，指方樓所引的原文、論證、舉證之例。「類」謂拘欲以明人。「不類」，謂所明之內容與目的均有不同。「相與爲類則與彼無以異者」，謂既同歸於明人，則不得謂所欲明者異於彼。「彼」，謂惠子之徒也。謂吾今將有言以闡釋齊一無是非之旨，但不知其與方樓所述三子之好辯騁於人之事相同乎抑不同乎？在

形式上看來，但欲於明人，則相同矣，但吾所言之內容與目的則與彼等完全不同。雖然，無論目的何在，既同歸於明人，則與惠施之徒相去亦自不遠矣。蓋大道本離言語相，一落言詮，便失其眞，不如無言爲是。「雖然請嘗試言之」，雖然，於無可言之中姑且言之。至理無言，言則異類，故試言之。「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者」，始，即起始。未始即未嘗。此指世界之時間言：就斷到一個時期來看，故有始。就往古來今無窮無盡之時間來看，故無始。吾人心中無時間之相，故不特不知其有始，並不知其無始。「有有也者有無也者有未始有無也者有未始有夫未始有無也者」，有，即存在也。此指世界之空間言：計色爲有，計空故無。離色空，無所謂有無。不有心於離色空，而色空自離，心與道冥，無所企圖，斯「無所謂有無」之念亦不起也。「俄而有無矣而未知有無之果孰有孰無也」，謂世人不覺心動，忽然念起，遂生有無之見。計色爲有，誰計孰證其有？計空爲無，誰計孰證其無？「今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎其果無謂乎」，此「我」莊子自稱，謂我今雖有言矣，但不知吾所言之果爲有言，果爲無言乎？合於道爲言，不合於道，則有言與無言等。章太炎解爲：「今之說者，說是有言，所說之稱，實得遮詮爲無，故而此能詮，與合於所詮否，又無明證。故復說言，未知吾所謂之其果有謂乎？其果無謂乎？」已是。「天下莫大於秋毫之末，而泰山爲小，莫壽乎殤子，而彭祖爲夭」，秋毫之末，極物之小者。泰山，極物之大者。自形式上觀之，世莫不以秋毫之末爲小，泰山爲大；而自性分上言之，本無大小可分，雖曰秋毫爲大，泰山爲小，亦未嘗不可。殤子，短命也。彭祖，長壽者也。自肉體上觀之，莫不以殤子爲夭，彭祖爲壽；而自精神上言之，本無壽夭可分，雖曰殤子爲壽，彭祖爲夭，亦無不可也。太小長短均就相對而言，泰山是宇宙之一物，宇物之廣較此尙有千萬倍於泰山之大者，則泰山不過與秋末等，殤子彭祖皆宇宙之一人，物之壽命既尙有千萬倍於彭祖之壽者，則彭祖不過與殤子等。至人泯絕時空分別，在時間上既無所謂終

始，自無壽夭可言，在名詞上既無所謂有無，自無小大可言。「天地與我並生而萬物與我為一」，我原與天地相始終，與萬物合為一體也。無小無大，無夭無壽。我與天地同其永久，與萬物同其生命。此二語實為齊物論之本旨。莊子以為人與萬物同具天地之生原，形體雖壞，生原猶存，此生原寓於人體則為人，寓於萬物則為萬物，形體雖異，生原則同。故以彭祖之壽比天地之壽，則彭祖為夭；殤子之身體雖壞，而其所得於天地之生原，猶存在天地之間，與天地同其永久，故曰殤子壽於彭祖天亦無不可。「既已為一矣且得有言乎既已謂之一矣且得無言乎」，一即「道通為一」之「一」。萬物之形狀雖殊，而萬物所具之道則一，是即「理一分殊」之說。此一也，乃道之綜合，無形無象者也。萬物既已合為一矣，何須言說乎？今我既以符號「一」說明此綜合之「道」，豈非有言說乎？蓋謂之一即是言也。「一與言為二，二與一為三，自此以往，巧曆不能得，而況其凡乎」，此「統一狀態之道」是真象，「一」是人類所用之符號以代表此「統一狀態之道」，「言」是說明此「一」之符號即代表「統一狀態之道」。真象之「一」，與符號之「一」，合而為二；再以言語說明此二者之相等，即成為三矣。從三以往，輾轉解釋，愈趨複雜，雖有巧於曆數之人亦不能紀得其數，而況凡夫之徒乎？「故自無適有以至於三，而況自有適有乎」，自、從也。適、往也。蓋道無言，言則名起，從無言以至有言，錯言則至於三；況從有言以適有言，枝流分派，其可窮乎？「無適焉因是已」，是、自然也。吾人欲求無適，惟有因任自然而止之矣。「夫道未始有封言未始有常為是而有畛也」，「道」一而已，乃絕對而非相對也，「言」因人而異乃是相對而非絕對也。道、惟其絕對，乃無是非之分，言、惟其相對，乃是非無常。言惟無常，因此乃有畛域之分。「為是」作「因此」解。「請言其畛有左有右有倫有義有分有辯有競有爭此之謂八德」，如何劃分畛域？約分八類：有左，即左袒，有右，即右袒；「倫」「義」應為「論」「議」」。有論即直言，有議即評判。有分即分別，有辯即辯難。有競，即二人之辯駁，有爭，即眾多

人之爭論」，儒之爲言，孺也。「各據所偏而稱其實」，此種字即含有執字之意。「六合之外，聖人存而不論」：「六合」，天地四方也。凡超理智超方向之外，聖人祗不否認其存在，但並不加以討論。「六合之內，聖人論而不議」：六合以內之事，雖在所探之性分，聖人隨其現象，順而論之，稍作說明，未加評判。「春秋經世先王之志，聖人議而不辯」：「春秋」，古史也。「經世」，治世之大法。「先王」，古之聖王。「志」，記載。古史所記各種事實，聖人本公是之見解論斷之，未敢擅據己私，是其所辯，矣知人論世之旨。「故分也者有不分也，辯也者有不辯也」：言聖人之辯，是近分辯，仍舊是不分不辯者。蓋彼深知分之中有不可分者，辯之中有不可辯者。分者事物之眾，不可分者事物之理，辯者有言之言，不辯者無言之言，道本純一，無所可分，更非辯者所可企及。「曰何也？聖人懷之，眾人辯之以相示也」：聖人但證已成之公是，韜精藏明於己之心，由其無不見，能懷容於心而不宜。知夫「道隱」而相亡之理。眾人則不然，喋喋然辯之以相誇示也。「故曰辯也者有不見也」：故不見道之人而後辯起。「夫大道不稱，大辯不言」：道本無名，故不可以稱；大辯若訥，任其自語不以言說說之。按此二句本疑以下羅列路數之詞。「大仁不仁」：大仁者沉默無心，非有意爲仁也」。「大廉不嗛」：嗛音謙。大廉者知萬境皆幻，無一可貪，無物我供客，何所遜讓。「大勇不忮」：忮，害也。言大勇不欲加害於人。此說明凡斷露於外者不是真在，猶如老子所謂「大智若愚，大巧若拙」之意。「大道不稱」五句，是言物之正面語；「道昭而不道」五句，是對物之反面語。「道昭而不道」：以道炫耀，必非真道。「言辯而不及」：言辭浮誇，不達深理。「仁常而不成」：以仁德自矜，徒僞恩惠，徒快私愛，何能周偏而成物？「廉清而不信」：外示潔清，其內心未必可信。「勇忮而不成」：含怒而勇，侵逆物情，眾共疾之，必無成遂。「五者園而幾向方矣」：園，圓也。幾，近也。今欲以道昭，以言辯，是不知止乎本性而求外無已，又驗醫其物愈遠，本性盡喪，是猶畫圓而成方也。「故知止其所不知，至矣」：知不達不強知，知止其分，學之造極也。郎

「知之爲知之，不知爲不知，是知也」之意。此是對以上所舉入說法，勿爲追究之求，但能如是，亦可云至。「孰知不言之辯不道之道」，誰能知此不言之辯無名之道乎？「若有能知此之謂天府」，天，自然也；府，藏也。言有誰能知之者即可稱之爲天府，以喩聖人有道藏於胸中。「注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光」。注焉兩句，是言大道無窮盡，以水爲喩，雖注入而不見其滿，雖取出而不見其減，亦無窮盡，不知何所從來。葆光，葆，藏也。言韜藏而其光彌明。謂藉言以顯著非道，正反覆以明之。「我欲伐宗膾胥敖」，宗、膾、胥敖，三國名也。堯欲伐之。「南面而不釋然」。南面，君位也。釋然，怡悅也。不釋然者，心不怡也。堯安任之道未宏，故聽朝而不怡。「夫三子者猶存乎蓬艾之間，若不釋然何哉」，蓬艾，賤草也。喩三國之處陋而安也。存、猶在也。果使因其所安而任之，則物無不得其所，則我亦不至於不怡。「昔者十日並出萬物皆照而況德之進乎日者乎」。淮南子：「堯時十日並出，使羿射落其九」。古荒唐語不足深信，莊子好奇故引之。進，過也。今欲奪蓬艾之願，使使從己，於至道豈宏哉？故不釋然靜解耳。若乃物暢其性，各安其所安，無遠邇幽深，付之自若，皆得其極，則彼無不當，我無不怡也。

按此聖人因物付物。「無成心」，此即所謂齊物也。

〔釋解〕莊子自謂「吾今將有言以闡釋齊一無是非之旨，第不知其與方纔所述三子之好辯爭於人之事相同乎抑不同乎？在形式上看來，俱欲於明人，因相同矣，但吾所言之內容與目的則與彼等全完不同。雖然，無論目的何在，既向炫於明人，與惠施之徒相去亦不遠矣。」吾夫道本無言語相，一落言詮，便失其真，不如無言爲是。茲於無可言之中姑且言之：就時間言，若劃一個時期來看，則有始；若從往古來今無窮無盡之時間來看，則無始。吾人心中無時間之相，不特不知其有始，並不知其無始。就空間言，計色故有，計空故無；離色空則無所謂有無。若心與道冥，泯絕色空之相，連「無所謂有無」之念亦不起也。然世人偶然念起，遂生有無之見。夫計色爲有，計

許說證其有？「一」許含爲無，誰許甚證其無？今我旣周說有言矣，但不知吾所言合於道否？合於道則爲實，不合於道則有言與無言等。自形式上言之，世莫不以秋毫之末爲小，泰山爲大；而自性分上言之，本無大小可分，雖曰秋毫爲大，泰山爲小，亦未嘗不可。自肉體上觀之，莫不認殤子爲天，彭祖爲壽，而自精神上言之，本無壽夭可分，雖謂殤子爲壽，彭祖爲天，亦未嘗不可。且也，大小長短皆相對說法：泰山毫末皆宇宙之一物，然物之面積旣尚有十百千萬於泰山之大者，則泰山亦小矣，謂其與毫末等亦可。殤子彭祖皆宇宙之「人」，然物之壽命旣尚有十百千萬於彭祖之壽者，則彭祖亦夭矣，謂其與殤子相等亦無不可。至人泯絕時空分別，於時間上旣無所謂壽夭，自無壽夭可言，在空間上旣無所謂有無，自無小大可言。無小大矣，無夭壽矣，我乃與天地同其永久，與萬物合體同命矣。原夫萬物之形，形體雖殊，而萬物所同具之道則一，道理一而分殊也。萬物旣合爲一矣，何須言說乎？今我旣以符號「一」說明此綜合之道，豈非有言說乎？「統一狀態之道」是真象，「一」是人類所用之符號以代表此「統一狀態之道」，「言」是說明此「一」之符號即代表此「統一狀態之道」。真象之「一」與符號之「一」合而爲二；再以言語說明此二者之相符，即成爲三矣。從三以往，展轉屢衍，愈趨複雜，雖有巧於歷算之人亦難紀得其數，而況凡夫之徒乎？至理無言，任臣名相，從無言以至有言，猶覺其至繁矣，況從有言以至有言，流派繁衍，其可窮乎？吾人欲求無適，惟有因任自然而止耳。夫道一而已，乃絕對而非相對也，實則因人而異，乃相對而非絕對也。道，惟其絕對，故無是非之分；言，惟其相對，乃是非無常，言惟其無常，遂有畛域之分。如何謂之畛域？約可分爲八類：有左袒，有右袒，有直言，有評判，有分別，有辯難，有二人相互之辯駁，有衆人爭競之辯論，各執己見以相說服，而強人同不然，凡對於天地以外希冥之妙理雖不否認其存在，但不加以討論；天地以內之事，若生性分際，聖人固其提成，陳而說之，稍作說明，未加評判；對於古史所記先王事蹟，尤本公衆之見論斷之，未敢橫

辯已竭，還其明辯，決知人論世之旨。從聖人事迹近分辯，而其實仍是不分不辯，蓋彼深知分之中有不可分者，辯之中有不可辯者，分者事物之象，不可分者事物之性，辯者有言之言，不辯者無言之言。道本一，無所可分，更非辯言所可企及。聖人初無矜滋之心，有見於道，故時懷存於內而不宜之於外。衆人反是，徒喋喋然辯之以相示也。故曰不見道而後有辯。大道無名，不可稱說，大辯若訥，使人自悟。猶之乎大仁者汎愛無心非有私於其仁，大廉者知萬變皆幻，無一可食，物我俱空，無所廉讓，大勇者不欲加害於人，彼可知凡顯露於外者皆無其質也。若以道炫物，炫非真道，若詞辯辯，必辯至理，以仁爰自矜，植恩要譽，每挾私妥，必難周偏而成物，外示清廉，內心未必可信，含怒而勇，挾逆物情，衆共疾之，必無成遂。若斯之人，剛愎偏執，本性忿乖，是猶刓圓而成方也。豈有成乎？是故智不逾不強知，知止其分，學之造詣也。誰能知此不言之辯無名之道乎？若有能知者即是自然之府藏。按此聖人有道蘊於胸中，大道無窮空間，如大海之水，注而不滿，取而不竭，亦無時間，不知何所從來。能韜藏而其光彌彰。按此謂隱含以韜晦非道，反復以明之。昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、膾、胥敖三國，謀計未定，臨朝而不恰洞也？」舜作答辯曰：「夫三子猶存乎蓬艾之間，蓋處陋而安也。何必伐之？昔者十日並出，即遍及到實無不被其光，況德勝之哉？此所以不恰也。若乃物得其性，各安其所安，無適適爲深，付之直若，皆得其極，則彼無不當，我無不恰矣。

（要說）此段言至人惟覺空間浩瀚廣大，時間綿延無極。世人恣著大小之見，乃屬相對的比較的。至人之直接經驗(Pure Experience)纔見一片無所終始之悠久時間與無所限制之遼闊空間，在此茫茫宇宙中，事物雖有千差萬別壽夭長短之現象相，而從其本體來看則一，舊物質不滅，生原常在，有差別有生滅者，乃現象界之形相，無差別無生滅者，始爲本體之實質。至道渾然一體，惟有以直覺得之，世人之是非爭辯，徒執一偏之見，欲求純全之大道，其可得乎？自本體

看來，萬物既皆自原，則何任其自當，推而至於治天下，能究其至道，各任所安，則光被萬物，豈有不適者矣。

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之？」「子知子之所不知耶？」曰：「吾惡乎知之？」「然則物無知耶？」曰：「吾惡乎知之？雖然，嘗試言之。庸詎知吾所謂知之非不知耶？庸詎知吾所謂不知之非知耶？且吾嘗試問乎汝：民溼寢，則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，蝍且甘帶，鴟鴉嗜鼠，四者孰知正味？猨，猵狙以爲雌，麋與鹿交，鰌與魚游，毛嬙麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯？」齧缺曰：「子不知利害，則至人固不知利害乎？」王倪曰：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，風振海，而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎？」

（意譯）「齧缺問乎王倪曰子知物之所同是乎曰吾惡乎知之」，高士傳云：王倪、堯時賢人，齧缺之師。而齧缺又爲許由之師。託此二人問答，以明齊一之理。物所同是，謂物情所同，缺見不同，各皆自是非他。「子知子之所不知耶曰吾惡乎知之」，齧缺復問：子既不知凡物皆自是

子知是誰知自己之不知乎？」王倪答曰：「吾如何知之？」意若自知其所不知，即爲有知矣，有知即有是非矣。存是非，則不能任其齊逸自若。「然則物無知耶？」曰：「吾惡乎知之！」齧缺又問：「然則宇宙間之萬物皆不具知覺耶？」王倪又答：「吾如何知之？豈獨不知我，亦乃不知物，物我都忘，故無所措其知也。」「雖然，嘗試言之。」意其不知，故未敢正言，試言之耳。蓋王倪既曰不知，即無言可發矣；而言說虛來迷，不言又不能明，故試言之。試言者，姑且以王文三答語分析而說明之：「庸詎知吾所謂知之非不知耶？庸詎知吾所謂不知之非知耶？」「庸詎知」即「何以知」。世人此之所謂知，未必非彼之所謂不知；此之所謂不知，未必非彼之所謂知。知與不知既無一定，都由於人之環境立場而不同。且進而言之，亦知仍未爲知，則不啻小知未必非也；道本非可知，彼俊遂識見之識生分別者，徒爲事理之心耳，故至人之不知，乃眞知也。「且吾嘗試問乎汝：」言嘗試以下列三個問題解說之：「民濕寢則腰疾偏死，鰌然乎哉？木處則惴慄恂懼，猨猴然乎哉？三者孰知正處？」言腰疾偏死，腰部偏枯而死。鰌，音秋，泥鰍也。惴慄恂懼，戰慄恐懼也。然乎哉，猶言豈如此乎？意謂不如此也。言人之居處必須乾燥，若使其寢在潮濕之地，則必腰疾偏枯而死。泥鰍生活在潮濕之中已慣矣；人若亦猶此乎？人居樹上，便戰慄恐懼；猿猴住慣樹林之中，豈亦知此乎？是知蓬戶甕牖，其寧安在？樹此處舉三者以明萬物之異便。「民食芻豢，麋鹿食薦，蝍蛆甘帶，鴟鴉耆鼠，四者孰知正味？」芻，野草；豢，家畜。孟子云：「芻豢之悅我口。」薦，美草。蝍蛆，蜈蚣也。爾雅云：「蒺藜，蝍蛆。」郭璞注云：「似蝗，大腹長角，能食蛇腦。」帶，小蛇也。耆者，以爲美味之意。鴟鴉，貓頭鷹，不但食鼠如此，人能食芻豢，人食牛羊家畜；麋鹿食美草；蜈蚣以小蛇爲美味；鴟鴉以鼠爲美味。此四者各有其嗜，果誰知其飲食之味爲正乎？故知甚異乎，其致一也。既明各物所好不同，則以明美惡之無定矣。「猨猵狙以爲雌，麋與鹿交，鰌與魚游。毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟，四者孰知天下之正色哉？」猵狙，一名獦牂，似猿而狗頭，喜與雌猿交。麋，似鹿而大

，與鹿爲伍，鰌因鰍，與魚爲偶，毛嬙（古之美女），麗姬（晉獻公夫人），於
驟，疾奔以避之也。實不但飲食如此，吾人再進而觀其配偶問題，猵狙以雌猿爲匹，麋鹿相配，
鰍魚相接，毛嬙麗姬，二人殊妍冠世，人羨之美也，然魚見之恐而深潛，鳥見之驚而高飛，麋鹿
見之疾奔而不顧，此四類各有其美之標準而成爲配偶，果誰知天下之正色乎？故知凡夫愚迷，咸
生憎愛，以理觀察，孰是非歟？此舉四者以明天下所好之不同也。「自我觀之，仁義之端，是非之
塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯。」樊與紛同，殽與雜同。行仁履義，各各不同，彼謂我爲利，我彼爲害
，或以彼爲是，以我爲非，譬如聖賢有所謂仁義，盜跖亦有所謂仁義，於是互相是非，乃至於紛
雜亂也。誰能知其分別乎？「齧缺曰：子不知利害，則至人固不知利害乎？」齧缺猶未能領會其妙，以
爲不知乃等於昏昧之無知，故再問：夫子既不知其利害，豈至人亦不知利害乎？「王倪曰：至人神
矣！」老子云：「知不知上。」欲漸謂「上」，即此所謂「神」也。言至人神妙莫測，無所謂利害。
「大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山風振海而不能驚。」沍，凍也。原澤焚燒，河漢冰凍
，雷霆奮發而破山，颶風激蕩而振海，皆不能傷之驚，蓋至人神全德備，雖與物冥，雖涉至變，
泯然無所介於胸中。按此言至人陶然於死生之內，有生來自在，不受變滅，乘雲氣騎日月而遊
乎四海之外」。「乘雲氣騎日月，」喻至人之神，超然物外，故以日遊乎四海之外。「死生無變於己
而況利害之端乎？」死生且不足介意，何況利害乎？

（註解）「王倪」：齧缺之師。話此以下問答，以明齊物之理。齧缺問王倪曰：「
夫子知否物情同嗎？」執見不同，惑其自是非他乎？王倪曰：「吾如何知之？」此蓋以爲是非乃觀
主觀所致，彼我莫能相正，無所用其知。齧缺復問：「夫子既不知凡物皆自然如是，類知己之所知
乎？」王倪答曰：「吾如何知之？」意若自知其所不知，即得有知，有知即有是非，有是非則
不能任萬物之自當。齧缺又問：「然則宇宙間之萬物皆不具知歟耶？」王倪答曰：「吾如何能知

之[illegible]其[illegible]不知也，[illegible]亦不知，[illegible]我[illegible]，故嘗試[illegible]知也。此中之理原無可說，茲姑且嘗試言之。[illegible]（不同），知與不知原無一定，我之所謂知，未必非彼之所謂不知，此之所謂不知，亦必非彼之所謂知，[illegible]則不知，亦未必非道本非可知，故妄起議見，強生分別者，徒利害擾心耳，是故至人之不知，乃其知也。今試以下列三問題問汝：第一是居住問題。人類居處必須乾燥，若使其睡在潮濕之地，往往發生腰疾身體偏枯而死，彼泥鰍[illegible]濕之生活，[illegible]亦如此乎？人類若居樹上，往往戰慄恐懼，彼猿猴住慣森林之中，[illegible]亦如[illegible]？若言所處之地不同，果以誰之居處爲標準？[illegible]安在？此問題斯三以明萬物之異，便[illegible]不相居處如是，即飲食[illegible]：[illegible]食[illegible]，麋鹿以小蛇爲美味，鴟鴉[illegible]。此四者各有所嗜，果以誰之食物爲標準乎？故知嗜好之[illegible]，其致一也。此皆在四者以明美惡之無定。不但飲食如此，今再進而[illegible]：猵狙以猿猴爲匹，麋鹿相爲配偶，鰌魚互爲交接，毛嬙麗姬，妹喜妲己，世人所共美爲佳[illegible]者也，然魚見之驚恐而深潛，鳥見之而振翅而高飛，麋鹿見之疾奔而不顧。此四者孰有所謂美而成爲配偶？果以誰之色爲標準乎？故知美惡難[illegible]，[illegible]觀察，[illegible]是非之道，[illegible]四者以明天下所好之不同也。由此推而天下不一切，都無所知，都無所不知。自我看來，仁義亦無標準，蓋行仁服義，損益不同，或於我爲利，於彼爲害；或於彼爲是，於我爲非，豈知彼[illegible]有所謂仁義，在[illegible]亦有所謂仁義，於是互相是非，遂至紛紜雜亂，[illegible]能知其[illegible]乎？齧缺猶未能領會其妙，以爲不知乃終於昏昧之無知，故再叩請其師曰：夫子既不知其利害，豈至人亦不知其利害乎？王倪告之曰：至人神妙莫測。（按老子云知不知上，病所謂上，即此所謂神也）。無所謂利害，縱原野焚燒，而不覺其熱，河漢冰凍，而不覺其冷，雷霆震而破山，颶風掀浪而振海，皆不能使之驚懼。蓋至人祖與物只，[illegible]涉至極，無成虧於其間，故此言至人超然於死生之幻有。去來自在，不受變滅。且超然物

非，死生尚不足介意，何況利害乎？」

（闡發）：「此段言在現象界中從此因立場與看法不同，凡所受所覺是非對立無絕對標準。隨人觀點而定，既因自我觀點，乃彼此所定，與道背。」此中彼亦一是非，此亦一是非，惟達道者能之。

瞿鵲子問乎長梧子曰：「吾聞諸夫子：聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。夫子以為孟浪之言，而我以為妙道之行也。吾子以為奚若？」長梧子曰：「是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之！且汝亦太早計，見卵而求時夜，見彈而求鴞炙。予嘗為汝妄言之，汝以妄聽之奚？旁日月，挾宇宙，為其脗合，置其滑涽，以隸相尊。眾人役役，聖人愚芚，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？麗之姬，艾封人之子也，晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐牀，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎！牧乎！固哉！丘也與汝皆夢也！予謂汝夢亦夢也！是其言也，其名為弔詭，萬

世之後，而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？我與若不能相知也，則人固受其黮闇，吾誰使正之？使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之？使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之？使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之？然則我與若與人，俱不能相知也，而待彼也邪？化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯。忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟。

【註釋】「瞿鵲子問於長梧子曰」：長梧子居長梧下，因以為名。「吾聞諸夫子」：瞿鵲子說為孔子之弟子，此夫子稱孔子也。「謂」作「之說」解。「聖人不從事於務」，務，世務也。不從事於務，猶言不有心於世務。「不就利不違害不喜求不緣道」：言聖人既不着意於世務，然後見利不就，見害不避，無求於世，無緣於道。無緣於道，言心與道契合，以直覺得之，不以攀緣之心求之也。「無謂有謂有謂無謂」：謂未嘗不言，未嘗有言，即寓言篇云：「終身不言，未嘗不言，終身言未嘗有言也」之意。「而遊乎塵垢之外」，凡非真性，皆塵垢也。」夫子以為孟浪之言

「而我以爲妙道之行」，孟浪之言，卽所謂無端崖之辭。瞿鵲子曰此言在孔子以爲是孟浪之言，而我卻以爲是妙道之行。「是黃帝之所聽熒也，而丘也何足以知之」。熒，疑惑也。雖至道玄深，卽黃帝聽之亦生疑惑，孔子如何能知？「且汝亦太早計，見卵而求時夜，見彈而求鴞炙」，言汝亦計之太早也，方聞其言，卽說是妙道之行，猶見方生之卵，卽求報曉之雞，見射鳥之彈，卽求炙鴞之肉。「予嘗爲女妄言之，女以妄聽之奚」，奚，何如也。夫至理無言，我試爲汝妄說，汝亦妄聽之何如？「旁日月挾宇宙」，旁，依附也。挾，懷藏也。旁日月，卽天地與我並生，挾宇宙，卽萬物與我爲一。蓋與聖人忘物忘我，既而囊括萬有，冥一死生。「爲其脗合，置其滑涽，以隸相尊」。脗合，若脣之相合也。滑涽，亂也。將一團混沌之物，蓋能和也。夫物相觸相隸，妄執卑尊，聖人泯然無我，爲物與物相合，何有卑尊之道哉？若脣而合之，滑而任之，以隸相尊，於道德也。「衆人役役，聖人愚芚」，孔子之言，聖人舍己從人，未嘗一是非之紛，勞役而不息，道聖人，言知道則芚然而若愚也。「參萬歲而一成純」，純，不雜也。衆人役役，故勞而不純；聖人愚芚，故愚而不雜。何者？擺落萬機，參萬歲，渾然汨然，不用是非，與時俱化，故能得純也。不雜然而以是相蘊也。是太始與一，萬物皆然，而以是相蘊，萬物與我爲一之道。「萬物盡然，而以是相蘊」。萬物皆然，與萬物相蘊，萬物一體，故其相蘊也。說生惡死，人之常情，然生死一也。「予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪」。弱喪，小時失其故居，名爲弱喪。歸者，歸其故鄉也。生死一也，而獨說生惡死，豈非惑邪？夫死者歸其本，猶弱喪之不知歸。「麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎」。麗姬，晉獻公之寵姬。艾，地名。封人，守封疆之官。按此特推

設譬以明生死之理。（麗姬未必即晉獻公之驪姬，或為麗戎之女，麗戎為封戎之女，且麗即今之陝西臨潼縣，其實在今之山東。）麗姬初嫁時，以為將往晉國，無異置之死地，所以哭泣，及既至晉國，與晉王之方床，同食芻豢，而後悔其當時之哭泣。人當畏死，誠與不知死後之情狀，如麗姬初入晉國之時，當死亡之後，未必可畏，或竟可樂，如麗姬既入晉國而悔前日之哭泣之愚蠢，故曰：「予安知夫死者，不悔其昔之求生，與悅生而惡死之錯誤乎？」「夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。」（飲酒田獵，喻喜樂；哭泣，喻悲哀。）此言人生如夢，其時之悲樂，每與夢境之樂相反。「方其夢也，不知其夢也。」（世人都認夢境為真境，卻不知人生是夢。）「夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。」（夢中說夢，言世人流迷之深。）及至夢醒，方知前此苦樂悲痛無非是夢。「且有大覺而後知此其大夢也。」（大覺者，聖人也。）聖人乃知夫悲歡苦樂，皆夢也。夫覺浸之時，亦非實生夢死，大覺知大夢者，知生為夢，故不求長生，知生死皆夢，故亦不求復滅。「而愚者自以為覺，竊竊然知之。」（有可備答問之人，自身在迷夢之中，竊竊然自謂有知。）「君乎牧乎，固哉！」（君，人君，如帝王；牧，牧豎，如役隸。指孔丘，雖以先覺覺後覺自命，實皆執迷不悟之人。竊竊然自作聰明，可謂固陋極矣。）「丘也與女皆夢也，」（故曰孔丘與汝皆在夢中也。）「予謂女夢亦夢也。」（即謂汝說夢之我，亦在夢中耳。）「是其言也，其名為弔詭。萬世之後而一遇大聖知其解者，是旦暮遇之也。」（弔詭，至怪；謂說異也。今吾說此理，人家人聞之，必甚怪異。夫非常之說，固非常人之所知，若遇大聖，則知其解矣。然大聖難得，萬世一遇，猶旦暮然。）「既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也邪？」（若，汝也。夫是非難以絕對待，世俗之人妄執偏見，以我為是，以人為非，假使我與汝爭辯，汝勝我不勝，汝勝定是我不勝定非耶？固不可也。）「我勝若，若不吾勝，我果是也？而果非也邪？」（若，汝；而，亦皆汝也。假令我勝，汝不勝，我定是汝定非也耶？亦不可也。既知各據偏執，未足可依也。）「其或是也，其或非也邪？其俱是

也？其俱非也耶」？或則各有是有非，或則兩方面俱是或俱非，而我與若不能相知也，則人固受其黮闇，吾誰使正之」？黮闇，不明之貌。汝我各執偏見，不能相知，即旁人亦因之不明，是受其黮闇也。汝我將使誰正彼此之是非乎？「使同乎若者正之，既與若同矣，惡能正之？使同乎我者正之，既同乎我矣，惡能正之」？同故是身，未足信也。況同汝，我不信；同我，汝不服也。「使異乎我與若者正之，既異乎我與若矣，惡能正之」？異，故相非耳，亦不足據。蓋別立是非，汝我皆暴。「使同乎我與若者正之，既同乎我與若矣，惡能正之」？若固汝我是非，則此人並無定見，隨人附和而已，其所判斷更不能認為定論。「然則我與若與人俱不能相知也，而待彼也耶」？如此看來，汝我及第三者之他人，均莫能相知，果使誰解決之？是非既無客觀之標準，所以辯之無益。「化聲之相待，若其不相待」，是非之辯為化聲，相待，相為對待也。此皆在聖人看來。任俗是非之辯相為對待，實可齊一視之若無相待也。蓋是非之爭辯俱不足以相正，故不如視之若無相待也。「和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也」。天倪，自然之分也。曼衍猶變化也。因，任也。窮，盡也。言和以自然之分，所以無是無非，任其無窮之化，故能不滯不落，既而優游安時，盡天年之性命也。「何謂和之以天倪？曰：是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦無辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦無辯」，是非然否，皆自妄情，以理推求，舉體虛幻，所是則不是，所然則不然，何以知其然耶？是若定是，是則異非；然若定然，然則異否。而今此謂之是，彼謂之非，彼之所然，此以為否，故知是非然否，理在不存。彼我更對，妄為分別，故無辯也。「忘年忘義，振於無竟，故寓諸無竟」，年者生之所稟，既同於生死，所以忘年。義者裁於是非，既一於是非，所以忘義。振，暢也。無竟，無窮也。寓，寄也。理暢於無窮，斯寄於無窮，不須辯言也。〔今〕謂齊生死，一是非，蕩而無累，故能遨遊妙理而應無窮也。

（解）：瞿鵲子問長梧子曰：吾聞吾師孔子有言：聖人無心於世務，見利不就，見害不避

，無所求於世，心與道化，無用塵緣，未嘗不實，未嘗有害，此聖人所以能超出塵垢之外也，此在孔子以爲孟浪荒唐放誕之說法，而吾觀之，實乃妙道之實踐。先生以爲如何？長梧子答曰：至道玄深，卽黃帝聽之亦生疑惑，孔子如何能知之？且汝亦計之太早，方聞其言，卽謂爲妙道之行。猶如見卵生之雞，卽欲求報曉之雞，見射鳥之彈，卽欲求炙鳥之肉。夫至理無言，言則孟浪，我試爲汝妄言，汝亦妄聽之何如？聖人與天地並生與萬物爲一，忘物忘我，與一死生，爲證合自然之道，對於紛亂昏暗聽任之，無所爭辯，以隸相尊，一於貴賤，無尊卑高下之見。凡俗之人，馳鶩於是非之境，故勞役而不息；而體道聖人，忘知離慮，芒然若愚也。衆人役役，故雜而不純，聖人愚芚，故純而不雜。惟其如此，所以聖人歷千年而能參揉爲一，觀萬物但見其同，俱以純一之道相蘊藏。盡無時間空間之差別相，自我觀之，皆如一耳。惟世人不悟，各執偏見，莫不從非我是，是與悅生惡死同一大惑，故又以齊生死之理說明之。吾安知悅生之非惑？夫死生一耳，而獨悅生，欲與變化相背，豈非大惑？惡死之人，非如幼年流落他鄉不知歸家之人乎？當麗姬初嫁之日，痛哭往晉國如置之死地，啼哭不休，旣至晉國，所臥者王之方床，所食者美味，而後悔其哭泣時之哭泣。人皆惡死，徒以不知死後之情狀，如麗姬未嫁晉國之時。旣死之後，未必不可樂，或將可樂，如麗姬旣至晉國之後始悔前日之愚昧。故曰安知旣死之後，不悔其初之求生，與悅生而惡死之錯誤乎？況人生如夢，生時之悲樂，無異夢境之變幻。世人都認夢境爲眞境，卻不知人生是夢。眞迷者於夢中說夢，益見其沉迷之深。迨至夢醒，方知前此哀樂悲痛無非是夢。惟有大覺之聖人乃知夫患世不悟者尚未覺也。彼愚昧之人，自身在迷夢之中，猶竊竊然自謂有知，彼世之人君人牧好以先知先覺自命，實皆執迷不悟之人，竊竊然作自聰明，可謂陋矣，於至道豈涵悟哉？可見孔丘與汝皆在夢中也。卽謂汝爲夢之我亦在夢中耳。今吾說此話，衆人聞之，似甚怪異，夫非常之說，固非常人之所能知，若遇大聖，則知其解矣。解人難得，縱萬世一遇猶若旦暮遇之，

正猶破世人之迷夢也。此言生死如夢覺，以明是非之不可辯，故下文復言辯論之無謂。夫是非原屬對待，世俗之人妄執偏見，以我爲是，以人爲非。假使我與汝爭辯，汝勝我不勝，汝定是我定非耶？固不可也。假使我勝汝不勝，我定是汝定非耶？亦不可也。蓋各執偏見，未足爲據也。或則汝我各有是處亦有非處，或則汝我兩方俱是與俱非，而汝我各執偏見，不能相知，則旁人亦莫明其妙，汝我將使誰判斷彼此之是非乎？若使與汝見解相同之人判斷之，此人既與汝抱同一見解，自然偏袒於汝，我不信其所判斷也。若使與我見解相同之人判斷之，此人既與我抱同一見解，自然偏袒於我，汝亦必不信其所判斷也。若使與汝我抱不同見解之人判斷之，此人立論既與汝我相反，自必相非，則其判斷，亦不足憑。若使與汝我同見解之人判斷之，此人既同汝我爲是非混，中心無主，隨人附和，其所判斷更不能認爲真確。如此看來，汝我及第三者之他人均莫能相知，果使誰解決乎？原夫是非本無客觀之標準，辯之何益？在聖人看來，世俗是非之爭辯相爲對待，實可齊一視之，若無相待也。故和以自然之分，所以無是無非，任其無窮之化，故能不滯不散，旣而處順安時，盡天年之性命也。何謂和以自然之分？原夫是非然否，出自妄情，以理推求，舉體虛幻，所是則不是，所然則不然。何以知其然耶？是若定是，是則異非，然若定然，然則異否，而今此謂之是，彼謂之非，彼之所然，此以爲否，故知是非然否，理在不殊，彼我更對，妄爲分別，故無辯也。如是齊生死，泯是非，蕩而爲一，故能通暢妙理，肆應無窮者也。

【要義】（六）此節言生死是非之可齊，以證明知不知之可齊，「知止其所不知」，知之至者也。

罔兩問景曰：「曩子行，今子止，曩子坐，今子起，何其無特操與？」

「？景曰：「吾有待而然者耶？吾所待又有待而然者耶？吾待蛇蚹蜩翼耶？惡識所以然，惡識所以不然？

（註解）　「罔兩」，景外之微陰。「景」卽影。「特操」，獨立之志操。罔兩隨影而動，影隨形而動。「吾有待而然者耶」，罔兩問：吾豈有所待而如是耶？意謂天機自爾，本來自然，非出有因，理在無待而獨化者也。「吾所待又有待而然者耶」，若謂罔兩待景，景待形，形待造物，請問造物復何待乎？若責其所待，而尋其所由，則尋責無極，而至於無待而獨化之理明矣。「吾待蛇蚹蜩翼耶」，蚹、蛇蛻皮，蜩翼、卽蜩甲。謂蛇蛻故皮，蜩出新甲，不知所以，莫辨其然，獨化而生，蓋無待也。「惡識所以然惡識所以不然」，世或謂罔兩待景，景待形，形待造物，實則造物無主，而物各自造，物各自造，獨化於玄冥而無所待焉，此天地之正也。故彼我相因，形景俱生，雖復形合而非待也，明斯理也，將使萬物各反所宗於體中，而不待乎外。今罔兩之因景，猶云俱生而非待也。是故罔兩非景之所制，而景非形之所使，形非無之所化也，則化與不化，然與不然，從人之與由己莫不自爾，吾安識其所以哉？

（講解）　影外之微陰問影曰：形行則汝亦行，形止則汝亦止，形坐則汝亦坐，形起則汝亦起，何以無獨立之志操哉？影答之曰：吾豈有所待而如是耶？吾天機自爾，率乎自然，表面上似有待於形，實則與之相應動作，蓋無待而獨化者也。若謂子待我，我則待形，形復待造物，請問造物又何所待乎？若責其所待，而尋其所由　則尋責無極，而至於無待而獨化之理明矣。吾之待，殆如蛇蛻故皮，蜩出新甲，不知所以，莫辨其然，獨化而生，蓋無所待也。夫天機自張，率性如此，豈措情於尋責而思慮於心識者乎？

（要旨）　此段表示各物咸其自生如是，祇須各隨其性分之宜，無須問其何以如是何以不如

是。

昔者莊周夢爲蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與，不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲蝴蝶與？蝴蝶之夢爲周與？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。

〔詮解〕「栩栩」，飛動貌。「喻」，快也。「蘧蘧然」，有形貌。「周與蝴蝶則必有分矣此之謂物化」，周與蝶必有分別，而其入夢方覺不知周蝶之分也，謂周爲蝶可，謂蝶爲周亦可，此則一而化矣。物化，與物俱化，即「天地與我並生，萬物與我爲一」之意。

〔講解〕莊周曾夢爲蝴蝶，栩栩然飛動，自快適其志，不知曾爲周也。俄頃之間，夢覺而醒，又自覺己之形體爲莊周也。自身與蝴蝶本截然不同，分而爲二，及至夢境，則自身與蝴蝶，蝴蝶即自身，乃無可分，合而爲一。此即所謂與物俱化也。以此結束齊物論之旨。

〔要義〕此段表示：事物在現象界雖有千差萬別之異，但在夢中此物即可變成他物。「物化」即說明各物之差別不是絕對。凡物爲所以不齊，由於有我，有我即有彼，有我與彼之分，乃有是非，乃有知不知。是故欲齊物論，必先忘己，能忘己乃能忘一切，不特是非可泯，知不知可滅，即生死壽夭間亦可齊一觀之，毫無介蒂也。

（本篇大旨）此文宗旨以釋題所謂「養性全生」四字最爲恰當，此乃莊子人生哲學之根本要義。首先寫出人生原分自然有其適宜之分際，而外物之勸誘引導無窮，若爲功名利祿而勞苦終身，適足以戕其真性。庖丁解牛一段，謂庖丁之刃遊乎骨節有間之虛，而不與骨節相觸，故其刃能久而不敝，喻人之養生亦當遊於空虛之境，順夫自然之理，則物莫之傷也。右師兀足一段，說明養生並非養此軀殼之形骸，最要者在養吾人之精神，使與自然之道相會通。澤雉不願入乎樊籠，言野居則適性合真，籠居則精神桎梏，非養生之道也。老聃死秦失往弔一段，破生死之執，勿爲凡情所縛，此與斯賓諾莎所謂「情感爲人之束縛」同一旨趣。最後以薪盡火傳，喻個體雖逝，精神長存，個體雖死，種族綿延，蓋每一個人所造之業，對於社會均有影響，即所謂社會遺傳也。況更就物質不滅之說言之，人死不過化爲異物而已，而物質則未始有滅也。至人認識精神之不朽，社會大我之永存，故不以個人之形骸爲重，此即謂善養其生命之主也。

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已！已而爲知者，殆而已矣！爲善無近名，爲惡無近刑，緣督以爲經。可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。

（詮釋）「吾生也有涯而知也無涯」：生，人生也。知音智，謂分別識，指對於外物之追

求沉溺，如富貴，名利，情慾等。涯、分際也，此言吾人之生也，稟性自然，有其適宜之分際，而外物紛紜引誘無窮。「以有涯隨無涯殆已」，殆、危殆窮困之意。謂若舍我本分而追逐物誘，適足以戕害生而至危殆。「已而為知者殆而已矣」，既困於物誘，而不知速速回頭，猶役役無厭，其危殆實更甚也。而已矣，嘆辭而無餘之辭也。夫人生而靜天之性也，感物而動性之欲也，物之感人無窮，人之逐物亦無窮，則本性喪而天理滅矣。「為善無近名為惡無近刑緣督以為經」，緣、順也，督、中也，經、常也，即順自然之理以為常，謂我依理而行，皆有由於有心，初不以世俗以我所行為善或為惡，而生趨避也。若有要名之善或避刑之惡，即是心存機智，即上述無涯之知。故無近云者是從反面言，順理得中，是合乎性分，即上述有涯之生，故緣督云者是從正面言。「可以保身可以全生可以養親可以盡年」，全生、指性分，既能順理以為常，則可以保身體，全性分，以受於親者歸之於養親，以天所與之年任其自盡而無夭折也。

（講解） 吾人之生也，稟性自然，有應守之本分在，而外物紛誘如富貴、名利、情慾等引誘無窮。若舍我本分而追逐物誘，未有不困害也。及既困於物誘，猶不知懸崖勒馬，速速回頭，則沉溺愈深，其危殆實更甚，蓋將戕吾之精神並戕吾之形體也。是故吾人宜率性而行，勿世俗以吾所行為善，而認為榮施於己，以吾所行為不善，亦勿認為刑加於身，惟知順自然之道以為常法，自能保我形體，全我性靈，外可孝順父母，太順人倫，內可守真寡慾，盡吾天年。夫養生在乎養性，順自然之理，善惡兩忘，刑名雙遣，保我天真，洗滌物欲，無傷心神之明，如此則精神超脫，生命方有價值。

（要旨） 莊子認精神為生命之主，而精神之所困者，惟「知」與「情」，故必去之。此段先去知，即排除物誘，一順天性，如是則善養其生矣。緣督以為經為一篇綱領，下段五喻以說明之。

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踦，砉然嚮然，奏刀騞然，莫不中音，合於桑林之舞，乃中經首之會。文惠君曰：「譆，善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者；三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止，而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軱乎？良庖歲更刀，割也。族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。是以十九年，而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲，動刀甚微，謋然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志。善刀而藏之」。文惠君曰：「善哉！吾聞庖丁之言，得養生焉」。

註：「庖丁」，即庖人丁。「文惠君」，即梁惠王。「解牛」，即宰牛。「手觸肩倚足履膝踦」，踦，以一足而抵之。以手按觸，以肩倚著，用腳踐履，用膝按住，皆宰牛時情狀。「砉然嚮然」：砉音劃，骨肉相離聲。「騞然」，騞音劃，大解也。「莫不中音合於桑林之舞乃中經首之會」：「桑林」，湯時樂名；「經首」，咸池樂章，即堯之樂名。會，音節也。言當宰割之時，刀之所至，皮骨分離，其聲鏗鏘和鳴，與樂之合奏，此形容其手術之神妙也。「譆」音熙，讚歎之聲。技其技也

。「臣之所好者道也，進乎技矣」。道者，藝術之道也。進乎技者，道高於技也。言所好者藝在之
道，還於解牛之技耳。「所見無非牛者」，見牛之外體，未見其腠理之間，猶初學者造詣未達真境，是
以觸途皆礙。「未嘗見全牛」，操刀既久，熟知腠理，雖見有牛，便知空隙，亦猶學道日久，智
慮漸明，所見塵境，無非虛幻。「以神遇而不以目視」：會，合也。言精神與牛理合，用神而不用目
矣。「官知止而神欲行」：耳目官能之運用從心所欲。「依乎天理」：依天然之腠理。「不肯橫截
也。亦猶養生依自然之分際，不沮惑於物欲。「批大郤導大窾」：批，擊也。郤同隙。言以刀入
間隙之處擊之使開。窾，空也。運刀於骨節空處。言何嘗於生死窮通不知所屏既。「因其固然」
，因其空隙之處，刀不妄加。「技經肯綮之未嘗」：技，疑枝字誤。技經，猶言經絡也。
肯，著骨肉；綮，筋肉結處，皆微礙也。未嘗二字倒言之，猶言未嘗經於微礙。此明技之高，於
經絡肯綮之處必有礙其游刃。「而況大軱乎」：大骨也。技既神矣，微礙尚未曾
經，況大骨乎？此喻養生者，小礙尚不能染，豈反以累大者。「良庖歲更刀，割也」：良庖尚通精
養生之人。割者不中其理間，然猶目良者，指初知道，未明道之玄妙者。「族庖月更刀，折也」
，族，衆也。族庖，衆觸不善高明之人，月更刀者，中骨而刀折也。猶不善養生者，觸境皆礙耳
。「今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎」：硎，磨刀石。十九年用一刀，所解深
數千牛，而刀若新發於硎石，喻歷盡化之境界，心常泰然也。「彼節者有間，而刀刃者無厚，以無
厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣」：節，骨節。有間，骨節中之隙。恢恢，寬大貌。有間
者，境也；無厚者，道心明微也。用明微之道心以應境，則境不足以累心，自恢恢大有餘地。「每
至於族，吾見其難為」：交錯聚結之處為族。此言所當堅韌者，為難批導。「怵然為戒，視為止，行為遲，動
刀甚微，謋然已解，如土委地」：怵，警惕也。謋與磔同，解散貌。言警惕戒懼，目專注之，徐施其
技，操刀四顧，然後躊躇滿志，如釋重負之感。「躊躇滿志」，逍遙安適而自得，此喻悟道後之

甚矣。「善刀而藏之」，善讀繕。揩拭其刀而收藏之。此喻善養生者韜光不耀也。「吾聞庖丁之言，得養生焉」，以刀可養，故知生亦可養，美其神妙，故歎以善哉。

（譯解） 庖夫為梁惠王宰牛，其宰時，手觸，肩承，足踐，膝按，刀之所至，皮骨分解，有若樂舞之疑符合節拍。梁惠王見而讚歎曰：「噫，手術何善妙若此！」庖夫放其刀而答曰：「吾之技乃由道而進，當吾未操刀宰牛之前，先精研乎道，既明白自然之妙，然後應用其道於此，乃能中節。當吾未悟道之時，眼前所見者乃全牛之體，未能見其腠理，操刀三年，熟知腠理，目視有牛，卻見空隙，至今幾乎不必用目僅以神會而已。耳目官能之運用，已知何處當割何處當止，凡目之所觀，手之所觸，無不從心所欲也。依其天然之腠理，游刃肌理間空隙之處，雖在筋骨脈絡相連之小接結處，尚未嘗有何阻礙，而況在大骨之間乎？良庖一年更易一刀，因以刀割筋骨結處而壞。凡庖一月更易一刀，因以刀砍大骨而折。惟吾所用之刀歷十九年，宰牛已數千矣，而刀鋒若新磨於石者焉，蓋骨節有空隙，而刀鋒又不厚，以不厚之刀鋒，入骨節隙道之中，自然寬大有餘，游刃其間，不至於骨而損其鋒，故十九年猶如新磨者也。但有時亦不免遭遇筋骨盤結之處，吾知其難批導，是以警惕戒懼，目為之注，徐施其技，操刀輕微，然後肉骨解脫，如聚土之墜地。新解也，提刀四顧，大快於心，逍遙自得，揩拭吾刀而收藏之」。梁惠王聞其言，即讚歎曰：「吾聞庖夫宰牛之言，由善用其刀之說，而頓悟養生之道也」。蓋刀可養，故知生亦可養耳。

（要義） 此段言庖丁之善用其刀，先由學道而入，而其刃游於骨節有間之處，而不與骨節相觸，故游刃能久而不敝，而人之養生亦當順自然之道，遊於空虛之境，則精神逸豫矣。

公文軒見右師而驚曰：「是何人也？惡乎介也？天與其人與」？曰：「天也，非人也。天之生是使獨也。人之貌有與也。以是知其天也，非人也。」

〔註釋〕「公文軒」：公文複姓，軒名，宋人也。「右師」：官名。「介」：偏刖也。「惡乎」：發語之詞。「天與其人與」：與同歟，天者，天然也。生而少此一足。人者，犯人刑而致殘缺也。「曰天也非人也」：此公文軒之復語，自問而自答者也。上既發語詞之問，此復自爲答之。言天使之被刑，人何與焉。「是使獨也」：獨刖一足，若天使之。「有與」：付與，猶賦予也。

〔語譯〕 宋人公文軒見右師之官迹曰：「彼何爲缺一足也？天生耶？抑受人刑戮」？繼而自語曰：「無論此人之獨足是天生抑人刑，皆爲無可奈何之事，故直可視爲天而非人也。夫人之容貌官能皆天所賦予者，或全或缺，或美或醜，悉出於自然，非人力所能爲，是知一切皆出於天而非出於人也」。意謂不能存其雙足，此無可奈何之事，若歸之於天以爲天使，則心神自安；反之，倘以爲刑之故，日夜求其兩全，則外形既殘，內心復困，既刖其足，又刖其心，非養生之道也。此心亦視爲自然，則順適否泰，一無關涉，得全生之道矣。

〔要義〕 此喻毋爲形役，雖形殘而神全，知天則安順。莊子養生並非養此軀殼之形骸，其在勸世人毋爲形骸之羈縻。彼貪欲役我，在人則謂之精神。有形固而無精神，不過行尸走肉而已；全其精神，則薪盡火傳，雖死不亡。

澤雉十步一啄，百步一飲，不蘄畜乎樊中，神雖王，不善也。

〔註釋〕「雉」：山澤中之野雞。「蘄」：求也。「樊」：畜鳥之籠，「畜」：受人豢養。「十步一啄百步一飲」：欲求食艱難。「神雖王不善也」：王同旺，謂心神暢旺，志氣逸揚，未自覺善之爲善。

〔語譯〕 野雉十步一啄百步一飲，飲食雖如此困難，卻願野居適性，不願羈束籠中，受人

槃蹇。當其逍遙於山澤之時，心神爽旺，志氣逸豫，不自覺腎之爲害，若一入樊籠，雖所食較豐，而精神桎梏，友思昔日之逍遙矣。故善養生者貴在至適忘適至累忘害也。此與莊子「寓游戲存之中自快，終爲有國者所羈」同意。

（要義） 此喻勿爲世所覊束。寧居則適性全眞，入籠則精神桎梏，非所以養生之道也。

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然」。「然則弔焉若此可乎」？曰：「然。始也吾以爲其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之如哭其子，少者哭之如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。古者謂是帝之縣解。」

（語譯） 「老聃」、有稱即老子，姓李名耳，字伯陽，楚苦縣人。「秦失」、失音逸，本作佚，乃老聃之友。「號」、號哭也。「弟子」、秦失之門人。「其人」、謂其爲眞人也。「彼其所以會之必有不蘄言而言不蘄哭而哭者」，彼指來弔之老者少者。會、聚也。言彼等哭泣之甚如此，必平時與老聃有深厚之感情，故會聚而來弔，且情不自禁而自言且哭之矣。「是遁天倍情忘其所受古者謂之遁天之刑」，是、指斥哭者也。遁、逃背也。倍、加添也。受、所受於天之本性。遁天之刑，違逆天然之理所受之刑罰。夫感情太深，用情太過，不止於當，此違逆自然之理者也，聽則豫於喪葬之功，雖從戮未加，而惟謂己囚，非刑邪哉？「適來夫子時也適去夫子順也」：來去指生死也。適、當也。生者因時而降生，死者順理而返眞，此言人對於生死之觀念也。「

安時而處順，哀樂不能入也」，人能無時而不安，無順而不處，冥然與造化爲一，哀樂又何從而入。此指出衆人哀樂之入，以用情太過，若眞人者又豈感於哀樂哉？「帝之縣解」，帝者、天也。縣同懸，言生死所繫者爲懸，則無死無生者懸解也，懸解而性命全矣，此養生之要也。

（講解） 老聃死，其友秦失，入弔亦弔，人哭亦哭。秦失之弟子怪其師不俯戶覩化乃至三號，疑其非與老聃同道。秦失答曰：我與老聃原屬同道。弟子曰：方外之人行方內之禮，號弔如此，於理可乎？秦失爲之解曰：始吾以老聃爲眞人也，以今觀之，老聃猶未足爲眞人也。彼雖能外生死，而不能使人忘其生死，故其死也，老者幼者皆聚而哭之甚哀，悄不自禁，如喪其親，是老聃之於道猶未至，吾是仍以世俗之禮弔喪三哭而哀之。彼衆如斯哭泣乃逃天理而增人情，受感情所衝動，抛棄自然之天性，是情之所蔽，自爲桎梏也。夫生者因時而降誕，死者順理而返眞，人能無時而不安，無順而不處，冥然與造化爲一，哀樂又何從而入，此眞人不爲生死所繫者也。

（要義） 此破除情感之束縛。斯賓諾莎（Spinoza）以情感爲人之束縛。若知宇宙之眞相，知事物之發生爲必然，則遇事不動情感，不爲所束縛而得人之自由矣。用情必受刑，即悲哀時所受之痛苦，于至哀樂不能入之時，即以理化情也。然此非易易，養生至老聃，猶須仔細，此非賢如老聃，乃逃人情養生之極致。

指窮於爲薪，火傳也，不知其盡也。

（語譯） 「爲」、取而析也。「薪」、柴也。「傳」、續也。「不知其盡」，謂無窮盡之義。

（講解） 人以指取薪，薪然雖盡，後薪以繼，前後相續，而火不滅也。亦猶善養生者，隨變任化，與物俱遷，故吾新吾，曾無係戀，未始非我，故續而不絕也。夫軀體雖逝，精神長存，

個體雖死，種族綿延，蓋在一個人所造之業，對於社會均留有影響，即所謂社會共業或社會遺傳也。況更就物質不滅之說言之，人死不過化為異物而已，而物質則未始有滅也。

（要註）薪盡以火，猶有餘燼，火乃無窮。薪喻形體，火喻精神，精神不滅，故善養生者，不以形體之生死為念，惟求發展其精神。然則如何發展其精神？忘生死，任自然，全性保真者是也。以上五喻皆無非發明此意，此即所謂養生命之主也。

四　人間世篇講解

（本篇大旨）人間世一篇乃莊子抒發其處世之道。郭象云：「與人羣者，不得離人；然人間之變故，世世異宜。唯無心而不自用者，爲能隨變所適，而不荷其累也。」王先謙云：「人間世，謂當世也」。釋德清云：「此言聖人處世之道也」。陸樹芝云：「欲以身入世，而一知出世，又必其身之不爲世用，而後成其大用焉」。林西仲云：「人不能離世而自逐也，入世出世，總無不寓諸人間」。綜茲衆說，可知莊子之意，蓋謂人與世不能相離，必有處之之道。其道唯何？即以出世之方法作入世之秘訣也。事君致命爲涉世一大問題，彼認爲宜虛心忘我，盡心齋之妙，而後可收匡濟之功；使節致聘亦爲應世之問題，彼認爲唯有盡我本分而行，不計成敗利鈍，而後可獲睦鄰之效；事人應物爲處世又一問題，彼認爲必先正己身，因勢利導，達之於無疵，而後可得化人之實。顧其能致此者，實有二主要精神在：一、是君子不器。莊子所謂無用，乃不特小才，不矜小藝，其胸懷直同天地，欲達到「君子不器」「民無能名」之境界。二、是爲而不有。凡事但求盡我本分，悉力以赴，爲社會羣衆服務，功成不居，不希名利，不貪報酬，有「發憤忘食樂以忘憂不知老之將至」之胸襟與「鞠躬盡瘁死而後已」之精神。

顏回見仲尼，請行。曰：「奚之」？曰：「將之衛」。曰：「奚爲焉」？曰：「回聞衛君，其年壯，其行獨，輕用其國，而不見其過。輕

用民死，死者以國量乎，澤若蕉，民其無如矣！回嘗聞之夫子曰：「治國去之，亂國就之；醫門多疾。願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎」？仲尼曰：「譆！若殆往而刑耳！夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。古之至人，先存諸己，而後存諸人。所存於己者未定，何暇至於暴人之所行？且若亦知乎德之所蕩，而知之所爲出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相札也，知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。且德厚信矼，未達人氣，名聞不爭，未達人心，而強以仁義繩墨之言，術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人，菑人者，人必反菑之，若殆爲人菑夫！且苟爲悅賢而惡不肖，惡用而求有以異？若唯無詔。王君必將乘人而鬭其捷，而目將熒之，而色將平之，口將營之，容將形之，心且成之；是以火救火，以水救水，名之曰益多。順始無窮。若殆以不信厚言，必死於暴人之前矣！

（註釋）「顏回」、姓顏名回，字子淵，孔子弟子。「衛君」、衛之出君輒也。實則莊子藉此以指諸王，即仲尼顏回問答之語，亦無非莊子之寓言也。「其行獨」，獨斷專行也。「輕用其國」，不重視國事。「不見其過」，彼強足以拒諫，辯足以飾非，群臣百姓莫敢諫。「輕用民死」，輕用民於戰役而死。「死者以國量乎澤若蕉」，舉國之民驅之死地，暴屍遍野，視之若川澤中之草芥也。「民其無如矣」，民衆非但無可奈何且無所歸往矣。「治國去之」，實無所事。

「亂嚴敵之」，言欲相救。「思其則」，則、法也。思所以匡救之策。「庶幾其國有瘳乎」，庶、冀也，幾、近也，瘳、愈也。「譬」、譬敦喻。「若殆往而刑耳」，若、汝也，言其道不足以救彼患，往恐敗殺。夫道不欲雜雜則多多則擾擾則憂憂而不救」，道在純粹，雜則事緒繁多，事多則心擾亂，擾亂則憂患起，憂患既乘，彼此俱困。「先存諸己而後存諸人」，存、立也。己立而後能立人。「所存於己者未定何暇至於暴人之所行」，暴人、指衛君。行、行爲也。今躁固不虛心以應物，而役思以犯難，故知其所存於己者未定也。己尚不立，何能救物？大學有言：「君子有諸己而後求諸人，無諸己而後非諸人。所藏乎身不恕而能喻諸人者未之有也」。「德蕩乎名知出乎爭」，夫德之所以流蕩喪眞者爲矜名故也，智之所以橫出逾分者爲爭競故也。「名也者相札也知也者爭之器也二者凶器非所以盡行也」，札同軋，傾也。名起則相軋，智用則爭興，皆凶惡之器，非所以盡乎行世之道。夫據國矣名也，聚族多智也，懷是心以往，爭軋萌矣，故曰凶器。「且德厚信矼未達人氣名聞不爭未達人心而彊以仁義繩墨之言述暴人之前者是以人惡有其美也」，矼、古江反，確實貌。人指衛君。術當作述。德積以爲術乃術字之誤，亦是。今回雖德厚不用智，而未爭乎彼之意氣，雖不爭名，而未通乎彼之心志，而強以仁義之言衒於其前，彼將謂回欲毀人以自成也，若此則是自有其美，彼必惡之。「命之曰菑人菑人者人必反菑之」，命、名也，稱也。菑、害也。既遭衛君之疑，回將反受其害。「且苟爲悅賢而惡不肖惡用而求有以異」，下「而」字作「汝」解。且衛君苟能好善惡惡而從，便爲明君，苟爲明君，則其朝多賢臣，何用汝之求？汝往亦不足以爲異。「若唯無詔」，詔、言也。汝惟宜寂然不言耳。「王公必將乘人而鬬其捷」，言則彼必乘人以君人之勢而逞其雄辯，以拒諫飾非也。「而目將熒之」，熒、眩也。衛君旣肆其雄辯，使汝目爲所眩。「而色將平之」，汝色將自降抑。「口將營之」，營、救也。防禍之心旣切，明明忠直，又恐觸忤，則委曲營救，自訒明非說以取悅。「容將形之」，形、見也

身能攝其稱，而委屈而從，琴瑟曲學，時所不形其說，辭將甚益甚矣，「必且成之」，心且合己之是以成彼之非，自是以火救火，以水救水，名之曰益多。」夫用火救火，猛焰更熾，用水救水，洪流氾濫，故顏子之行，適足成衛侯之惡，不能匡救其惡，徒增劇之。「順始無窮」，彼惡既多，汝又從而益之，始既如此，後且順之無窮。「若殆以不信厚言，必死於暴人之前矣！」若，如此。厚，多也。死，生命受害於人。此言未信而深諫，則災被汝身矣。

（講解）顏回向仲尼請行，仲尼問以何往，對曰：「將至衛。」仲尼問往衛將何為？顏回曰：「吾聞衛君壯年氣盛，獨斷專行，不顧國事，拒諫飾非，不能見己過，且又好戰，舉國之民悉驅之於戰陣之間，死者枕藉，不可量數，視之若用澤中之蕉芥也，民不聊生，無所歸往矣！夫子嘗告我：治國不必匡救，亂國必親往救。醫居疾之門，多求診者。願循夫子之言思所以匡救之方，護衛國之疵或能消弭矣」。仲尼曰：「嘻！汝之往不足以救彼患，往恐被戮耳！何也？該以積德之理與治國之道，固也：但需持不可雜擾於衛，蓋雜則多，多則無所適從，不知繫何業，而受其紛擾，終至於無可救藥矣。凡事皆然，因道唯求其純粹而不可雜耳。是故古之至人必先立己而後能立人。今汝不能心以應物，而欲思以犯難，是修己之道猶未成，何能感化暴人之行為，而收匡助之效？且汝亦知否德之所以流蕩者皆為矜名故也，智之所以橫出逾分者為爭勝故也，名起則相軋，智用則爭興，二者皆凶惡之器，非能盡行世之道。今汝之德信與其不爭之名，衛君所未達也，而強以仁義之言術於其前，彼將謂汝欲毀人以自美，必嫉惡汝，將謂汝為害人之人。汝既遭衛君之疑忌，必反受其害，此行恐難免於患矣！且衛君若能善善惡惡，則朝中多賢人，何用你之求容以異於彼衛乎？汝唯有寂然不言而已；言則彼必乘汝以君人之勢，逞其雄辯，以拒諫飾非，斯時也，汝救至誠忠直之心而遭人君之怒，摑退防衛之術不覺而至，汝目將為所眩，汝色將自降抑，汝口將自剖明營救，汝容將益恭順，汝心且合己之是而成彼之非，是彼惡既多，

汝又從而從之，促轉辯頤，不可究詰矣！倘汝未得其勝任諸強諫不已，必死於暴君之前無疑！

「且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆修其身以下傴拊人之人，以下拂其上者也，故其君因其修以擠之，是好名者也。昔者堯攻叢枝胥敖，禹攻有扈，國爲虛厲，身爲刑戮，其用兵不止，其求實無已，是皆求名實者也。而獨不聞之乎？名實者，聖人之所不能勝也，而況若乎？雖然，若必有以也，嘗以語我來！」

（註釋）「桀紂」，夏桀、殷紂，皆無道之君。謚法：賊民多殺曰桀，殘義損善曰紂。「關龍逢」，夏桀之賢臣，盡諫而遭斬首。「比干」，殷紂之叔父，忠諫而致剖心。「是皆修其身以下傴拊人之民以下拂其上者也」，傴拊猶愛養也。拂，逆戾也。此二子修飾其身，使行恩惠，以臣下愛君上之民，任君上之事，逐至大拂桀紂之意，而遭殺戮。援古證今，是爲龜鑑，是知顏回化衛侯亦不宜也。「故其君因其修以擠之是好名者也」，擠，排也，墜也，陷也。其君因其好修名之心而陷害之，不令人臣有勝君之名，此妒之深也。「叢枝胥敖有扈」，三國名，爲堯禹所誅。「國爲虛厲身爲刑戮其用兵不止其求實無已是皆求名實者也而獨不聞之乎」，虛厲，地爲丘墟，人爲厲鬼。求實，謂貪求貨財之實，即實利也。此三國之君，悉皆無道，好動干戈，使勝他國，豈惟貪圖實利，亦乃希求虛名，遂使國土丘墟，人民絕滅，身遭刑戮，宗廟顛覆，貪利求名之殺一至於此，汝豈不聞之乎？「若必有以也」，以者挾持之具。「嘗以語我來」，嘗，試也。來，語尾助詞。

（講解）「且昔者關龍逢盡諫而被桀斬首，比干忠諫而遭紂剖心，何哉？以二子修身行道，居人臣之位，而傴愛其君之民，致拂其君之意，其君嫉之既深，乃因其好修名之心，而陷害之。不

令人臣有勝君之名也，昔者叢枝、胥敖、有扈三國之君，恶召無道，好動干戈，侵略他國，既貪圖實利，且希求虛名，堯禹因而攻之，遂使壞爲丘墟，人爲厲鬼，身遭刑戮，宗廟覆滅。貪利求名之禍一至於斯，汝豈不聞之乎？夫求名貪利之君，雖堯禹之德有所不能化，故舉兵伐之。今汝乃欲空手而往，欲化之以道乎？雖然，汝道未去，既欲往衞國，中心必有挾持之具，試以告我！」

顏回曰：「端而虛，勉而一，則可乎」？曰：「惡！惡可？夫以陽爲充孔揚，采色不定，常人之所不違，因案人之所感，以求容與其心，名之曰日漸之德不成，而況大德乎？將執而不化，外合而內不訾，其庸詎可乎？」

（註釋）「端而虛勉而一」，端者，正其形也，虛者，虛其心也。正形以示敬，虛心以盡誠，且勉其身心，專誠無二，故曰一也。顏回以爲本此端肅而謙虛，勉勵而純一之態度可以感化衞君，然不敢自信，故問其師以所可。「惡惡可」，上惡字，歎詞。下惡字何也。惡可猶何可，言不可也。「陽爲充孔揚」，陽，陽氣也。充，滿也。孔，甚也。衞君陽剛之氣充滿於內，甚揭於外，不可抑遏。「采色不定」，喜怒無常，謂采氣色，初無定準，令人不可捉摸。「因案人之所感以求容與其心」，案，抑也。容與猶快樂。人以諫規感動，乃因而挫折之，以求放縱其心意。「名之曰日漸之德不成而況大德乎」，譬諸日漸漬之以德，尚不能成就其人，況敢望以大德耶？「將執而不化」，固執其意，自以爲是。「外合而內不訾」，外雖相合而內無自訟之心。蓋謂即君子之言，縱若不聽，而心不度量其義。「其庸詎可乎」，言此未足以化之也。

（語譯）顏回曰：「吾端肅而謙虛，雖勉而純一，本此四種態度可以感化衞君乎？」仲尼曰：「噫！何可哉？夫衞君剛猛之氣充滿於內，而甚揭於外，不可抑遏，且喜怒無常，謂采氣色，

初無定止，令人不可測揆，常人見從欲壓之狀，莫之敢逆。人以誠意感之，雖其忠諫，而從抑人之善言，使不得伸，用以自快其意。若此之人，乃所謂日漸之以德猶不能成就其人。況敢望以大德耶？彼固執不化，則汝之言，外即相合，而內無自訟之心，安足以化之乎？」

「然則我內直而外曲，成而上比。內直者，與天爲徒。與天爲徒者，知天子之與己，皆天之所子，而獨以己言蘄乎而人善之，蘄乎而人不善之耶？若然者，人謂之童子，是之謂與天爲徒。外曲者，與人之爲徒也。擎跽曲拳，人臣之禮也，人皆爲之，吾敢不爲耶？爲人之所爲者，人亦無疵焉，是之謂與人爲徒。成而上比者，與古爲徒。其言雖教，讁之實也，古之有也，非吾有也。若然者，雖直不爲病，是之謂與古爲徒。若是則可乎？」仲尼曰：「惡！惡可？太多政，法而不諜，雖固亦無罪。雖然，止是耳，夫胡可以及化？猶師心者也。」

〔解釋〕「然則我內直而外曲，成而上比」，內直，內心誠直。外曲，外貌謙恭。成而上比，成於今而上比於古。「內直者與天爲徒」，內心誠直，與自然之理而爲徒類。「知天子之與己皆天之所子，而獨以己言蘄乎而人善之，蘄乎而人不善之耶」，天子，人君也。蘄，求也。己言，而人有從否不能無望，若真誠直也，若知己與天子皆所稟生，則不求人從，不恃大道，稱己所言，不求褒獎，故無患也。蓋善言之出自內誠，自有公當之理，何必求譽不容於人言？而人謂之童子，是之謂與天爲徒」，如此一般天真之人，將稱之爲童子，依乎天理，純無私僞之心，此所謂與天爲徒類者也。「外曲者與人之爲徒也」，外形委曲，隨俗進退，與世人爲徒類也。「擎跽曲拳人

臣之禮也」。擎，執笏也；跽，長跪；曲拳，鞠躬也。「為人之所為者人亦無疵焉」，此世人常行之禮，似不致為人所譏疵。「其言雖教讁之實也古之有也非吾有也雖直不為病」，其言雖陳之旨雖含教訓譏責之旨，此古人所當行，非我獨創，害起於古，無以罪我也。「大多政法而不諜」，大同太。政，法也；諜，當也。謂當理無二，而強三條以正之，所謂太多政也，雖有法度，必將未當也」。「雖固亦無罪」，雖未盡大，可免罪咎。「止是耳矣，夫胡可以及化」，罪則無矣，化人則未也。「猶師心也」：師心，以己之心為師，猶自用也。

（講解）顏回以上揣摩，盡其勉，一直法既不能行，故更陳三事，冀可得當。三事者何？一曰內直，二曰外曲，三曰成而上比。故其言曰：「然則我內心誠直，外貌盡禮，成於今語而上比於古者若何？內心誠直者，與自然之理而為徒類。人既與自然為徒類，則無論人君與己皆稟世自然，則凡吾所言皆發自誠，自有公當之理，何必汲汲求人之贊同與否。如此一片天真，人稱之為孩子，依乎天理，無挾私偏之心，此所謂與天為徒者也。若夫外形盡禮，隨順世間，乃與世人為徒類也。如執笏長跪，鞠躬等，乃人臣應盡之禮，世人皆行之，吾豈不可效而行之乎？行世人常行之禮，便不致為人所譏疵。此即所謂與人為徒者也。至於忠諫之事，成於今語，君臣之談，比於古語，所陳之言，雖含教訓譏責之旨，乃古人所常行，非我獨創之也，如此則雖直，而亦不是為病矣。此即所謂與古為徒也。用此三法以感衛君其可乎？」仲尼曰：「惡！是烏可也？夫當理無二，而強三條以正之，殊嫌太多也。法度具矣，猶未當也。固陋之中，可免罪咎，雖然，僅免罪而已，安足以言化人耶？須知至人虛己，隨時無心，今汝挾此三術，不能因物付物，尚持心而自用，是師心也，豈有成乎？」

顏回曰：「吾無以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語若。有

而爲之，其易耶？易之者，皞天不宜。」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒，不茹葷者，數月矣；若此，則可以爲齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」回曰：「敢問心齋？」仲尼曰：「一若志。無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。耳止於聽，心止於符，氣也者，虛而待物者也，唯道集虛，虛者，心齋也。」

〔註釋〕「吾無以進矣敢問其方」？方，法也，道也。顏回既聞孔子之言，自知三術不足以化衛，抱過衛術，故更問夫子以妙策。「齋」，收斂其心，一其志念，使不雜也。「有而爲之其易耶」，有其心而爲之，誠未易也。蓋心存圖謀，便乖心齋之妙，欲求玄道，豈易也哉？「易之者皞天不宜」，皞同皓。皞天，自然也。以有爲爲易，違反自然，不宜也。「回之家貧唯不飲酒不茹葷者數月矣如此則可以爲齋乎」，茹，食也。葷，辛菜也。顏回聞孔子所言之齋，誤認爲祭祀之齋戒，故曰我家貧，無酒可飲，無葷可食，齋戒蔬菜，已經數月，此可以爲齋否？「曰是祭祀之齋非心齋也」，孔子曰我所謂齋者，非祭祀之齋，乃心齋也。「一若志」，不雜也，猶言收回心，去異端而任獨，凝寂虛忘，冥符獨化也。「無聽之以耳而聽之以心無聽之以心而聽之以氣」，不用耳聽而用心聽，即俗語所謂「心領」。不用心聽而用氣聽，即俗語所謂「神會」。無聽之以耳者，恐感官馳務外物而喪其眞。此破浮塵根也。無聽之以心者，以心有知覺，猶起攀緣，因生是非彼我之見，此破分別識。而聽之以氣者，以氣無情慮，虛柔任物，故去彼知覺，取此虛柔，遣之又遣，漸階玄妙。文中子云：「下者耳聽，中者心聽，上者神聽。」神即氣也。蓋精神愈純，則氣息愈微，氣息愈微，則觀照愈徹。「耳止於聽心止於符氣也者虛而待物者也」，「耳止於聽」原作「聽止於耳」，係傳寫顚倒，此從俞樾改正。符，合也。言與物合也。與物合則非

虛而待物之謂矣」。「物」即老子「有物混成先天地生」之「物」。上三「之」字亦即指此「物」。若用耳聽而不契之以心，則所得者不過是一片聲音而已，故曰耳止於聽。聽之以心，但能體悟其理，然亦祇能領悟其理而已，故曰心止於符。究不若聽之以氣。氣者空無一物也，即無心以應道，與大道混合。「惟道集虛」，虛其心，則至道集於其懷，蓋道貴空也，物來即應，爲道之本體。「虛者心齋也」，能見此虛靜之本體，安有不心齋乎？

（譯解）顏回既聞孔子之言，自知才識淺，故再問方策於孔子。孔子告以一「齋」字，而曰：「吾且告汝，凡行事苟有心而爲，誠未易也。若以有爲爲易，此違反自然之道，豈宜行哉？」顏回聞孔子所言之齋，誤認爲祭祀之齋戒，故曰：「吾家貧苦，已數月不飲酒不茹葷矣，此可爲齋戒否？」孔子答之曰：「我所謂齋者，非祭祀之齋乃心齋也。汝當誠汝之心，一汝志念，虛忘彼我，毋使其擾。勿用耳聽，因恐官能爲外物易擾其心；勿用心聽，因心有知覺，猶起紛擾，致生是非彼我之見。應用氣聽，氣者虛而任物，至道集於其懷。蓋唯虛靜無心者能與大道混合，能知此即達心齋之妙道矣。

顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也，可謂虛乎？」夫子曰：「盡矣！吾語若：若能入遊其樊，而無感其名，入則鳴，不入則止，無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。絕迹易，無行地難。爲人使，易以僞，爲天使，難以僞。聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也。瞻彼闋者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通，而外於心知，

鬼神將來舍，而況人乎？是萬物之化也，禹舜之所紐也，伏羲几蘧之所行終，而況散焉者乎？

〔注釋〕「回之未始得使，實自回也」：未得使心齋之致，自見有回，妄執爲我。「得使之也，未始有回也」：既得教令，方悟本來無我。「可謂虛乎」：既無其身，寧存其心，物我兩忘，自無師心自用，此非虛心而何乎？「盡矣」：心齋之妙盡矣。「若能入遊其樊而無感其名」：樊，藩籬也，猶說園也；汝入衛遊此羅網，宜其唱喏，無以出名相感動。「入則鳴，不入則止」：入吾言則言，不入吾言則姑止。「無門無毒」：毒，藥之借字，保衛之所也。門者可以招爲行路，毒者可以爲目標的。無門無毒，使人無可窺尋指目之處。「一宅而寓於不得已」：宅，居也。不得已者，理之必然者也。此言處於至一之道，居乎理之必然。「則幾矣」：理盡於斯。「絕迹易，無行地難」：不行則易，欲行而不踐地不可能也；無爲則易，欲爲而不僞甚不可得也；亦猶無我處寂，應感則易，存爲思慮，涉世則難也。「爲人使易以僞，爲天使難以僞」：爲人情所役使則易爲僞，順自然而行則事眞。「聞以有翼飛者矣，未聞以無翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以無知知者也」：上知猶如智，下知如字。此言以神翔，以虛感，心與理合，著不被跡，此時不疾而速，不離而知，至於徵悟之境，自可感人。「瞻彼闋者，虛室生白」：試觀察萬有，悉皆空寂致靜。房屋中空，故能容納日光，呈現一片光芒。「吉祥止止」：上止字作動詞解，下止字作語助詞解，與「於緝熙敬止」之止同義。又曰：下「止」字乃「之」字之誤，亦通。吾人心如能空虛，亦呈光明之象，登吉祥當止於虛寂之所。「夫且不止，是之謂坐馳」：若精神外鶩，而不安息，是形坐而心馳也。郭象注：「若夫不止於當，不會於極，此爲以應坐之日，而馳騖不息也，故外敵未至，而內已困矣，豈能化物哉！」甚是。「夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎」：徇，使也。耳目

於萬物之於內，心智在內而黜之於外，黜明黜聰，虛懷任物，返見返聞，徹體空元，如此之人，鬼神將冥附而親近之，人之歸依，固其宜矣。「是萬物之化也」，知此之人，將適而化及萬物矣。「禹舜之所紐也伏戲几蘧之所行終而況散焉者乎」。伏戲即太昊，几蘧，三皇以前無文字之君，紐，本也，行終，謂極也，散者，凡散之人也。

（語譯）顏回既聞孔子心齋之訓，即能運用之於心，豁然感悟曰：「當我未得心齋使用於心之時，覺有一自我在，及既聞夫子心齋之教而使用於心，方知未嘗有我。此時物我皆忘，一無所有，若是可以爲虛乎？」孔子聞顏回之語，贊曰：「心齋之妙盡於此矣。吾再告汝，汝入衞國境界之內，宜保身韜晦，毋求自己名譽，毋逞用智巧以感衞君。衞君聽汝言則言，不聽汝言則止，使人對汝無可窺察指目。汝須處於至一之道，任其心之自然，安而處之，誠能如是則近乎道矣。譬如行路，不行則易。欲行而不踐地不可能也。無爲則易，欲爲而不傷性，不可得也。若爲人情所驅使則易僞，順自然而行則率眞，及乎神與理會毫不著跡，此時不疾而速不行而知，至乎徹悟之境，自可感人。亦猶無爲虛寂，應感則易，有爲思慮，涉世則難也。試觀察萬有，悉皆空寂靜謐，房屋中空，故能容納日光，呈現一片光芒。人心如能空虛，亦呈光明清和之象，吉祥常止於虛寂之府。若精神外馳而不安息，是形坐而心外馳也！若能閉聰明，屏思慮而不用，離分別識而徹證大道，與自然相得，如此之人，鬼神且能感之來依附，而況人乎？彼將化及萬物矣。此乃禹舜紀綱人倫之大本，伏戲几蘧推行政治之極則，而況凡散之人有不爲所化哉？

（要旨）以上乃孔子與顏回論事君之難，是涉世第一問題，偶一不慎，即遭殺身之禍。避禍之道，必忘功忘名忘己。如何忘之？首宜虛心，即所謂心齋。能盡心齋之妙，而後可爲帝王，可以幸世。若與衞君，欲感化之有何難哉？蓋能忘己，則處世無所不宜矣。

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也，甚重，齊之待使

者，蓋將甚敬而不急，匹夫猶未可動也，而況諸侯乎？吾甚慄之！子嘗語諸梁也，曰：「凡事若小若大，寡不道以懽成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患；若成若不成，而後無患者，唯有德者能之。吾食也，執粗而不臧，爨無欲清之人；今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與？吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患，是兩也，為人臣者，不足以任之。子其有以語我來？」

〔註釋〕「葉公子高」：楚莊王之玄孫，尹成子，名諸梁，字子高。食采於葉，僭號稱公。「王使諸梁也甚重」：王，楚昭王。甚重，委寄甚重。謂重其使事欲有求於齊也。「蓋將甚敬而不急」：貌敬而遲緩應命。謂敬楚使而不急應其求也。「匹夫猶未可動也」：匹夫尚不能強使之從己。「懽」：懽也。「寡」：少也。「凡事若小若大寡不道以懽成」：事無大小，不由道而能懽然成就者鮮矣。「人道之患」：不成則楚王怒，將加以刑罰，此謂獲罪取罰。「陰陽之患」：事成雖無人患，然喜懼交戰於中，致陰陽二氣錯受傷而疾作，此謂憂思致疾。「若成若不成而後無患者，唯有德者能之」：任成敗於前途，不以憂喜累心者，惟盛德之人能之。「吾食也執粗而不臧」：臧，善也。粗，粗糲。甘守粗糲之食，不求精美之饌。「爨無欲清之人」：清，涼也。然火不多，執爨之人，不欲求涼而避熱，明所食儉約。「我其內熱與」，非由食品燥熱，蓋憂事之熱而生熱也。「未至乎事之情」：情，實也。未到行事實處。「既有陰陽之患矣」：葉已憂疾。「事若不成必有人道之患也」：既恐致疾，又恐罹罪。「為人臣者不足以任之；子其有以語我來」：來，語助詞。兩患兼集，為人臣，不足任此重擔，望夫子教之。」

（語譯）葉公子高將出使齊國，臨行時問仲尼曰：「楚王命諸梁使齊，委託甚重，但恐齊王待使者貌敬而內不急，不能允吾之求，以是而恐懼交併也。夫子嘗告諸梁曰：事無大小不依道行而能欣然成就者鮮矣。今我此行，事之成與不成，皆有患也。不成，則吾王將加刑罰於吾身。事成，雖無人患，然喜懼交戰於中，將致疾病矣。任成敗於前途，不以憂喜累心者，唯盛德之人能之。吾之食也，甘守粗糲，不求精美，燃火不多，司爨之人無欲避熱求涼者，可知吾飲食之儉約矣。今我朝受命而夕求飲冰，此非食品燥熱，蓋憂慮焦灼而發於內心熱熱也。今事尚未行，已有陰陽交感內熱之病，倘事再不成，又將遭受刑罰。防患於內，防刑於外，兩患並至，余為人臣，何能任此重要？欲求免患，果有何術？請夫子明以教我！」

仲尼曰：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何，而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已，行事之情，而忘其身，何暇至於悅生而惡死？夫子其行可矣！

（註釋）「天下有大戒二」，戒，法也。言大者，切論也。天下之大，戒法多矣，論其切要，莫過二事。「命」，天然也。「義」，人事也。「子之愛親命也」，子女之愛父母，中心本由天性自有，固結於心，不可分解也。此蓋本能也。「無適而非君也無所逃於天地之間」，謂溥天之下，未有無君之國，君臣之義無所逃於天地之間，此則論君，即領袖也。「事其親者不擇地而

安之」，孝子事親，不論境地何若，惟求安適其親。「夫事其君者不擇事而安之」，忠臣事君，事無夷險，視若分所應爲。「自事其心者哀樂不易施乎前」，施作移解，不易施猶不移易之倒文。事心如事君父之無所擇，雖哀樂之境不同，而不爲移易於其前。「知其不可奈何而安之若命德之至也」，知此乃無可避免之事，惟有視爲責任所應爲者而安心力行之，能如此，可謂至德之人也。「爲人臣者固有所不得已行事之情而忘其身何暇至於悅生而惡死」，情，實也。爲人臣者原有不得不行之事，故須盡力行事，置己身於不顧，何暇悅生惡死，更何有乎哀樂？

（譯解）孔子答之曰：「天下有二種大法：一是本乎自然之命，一是屬於人事之義。子之愛父母，中心本有，「天性自爾，乃本能之關聯」，不可解脫也。人臣之事君，人爲之事也，四海雖大，未有無君之國，君臣之義爲天地間所不能逃避者。此吾所謂大法也。是以子之事親，不論境地何若，惟求安適其親，是謂盡孝。臣之事君，事無夷險，安之若命，是謂盡忠。事心如事君親之無所擇，雖哀樂之境不同，而不爲移易於其前，知此乃不可避免之事，惟有視爲責任所應有者安心而力行，便爲至德之人。爲人臣子者，原有不得不行之事，故須盡力行事，置己身於不顧，既無悅生惡死之情，更何有乎哀樂？先生能如是則可以行矣」。此謂能知命不可逃，即無陰陽之患，能傳言有法，則無人道之患，如此則可以往說齊王矣。

「丘請復以所聞：凡交，近則必相靡以信，遠則必忠之以言，言必或傳之。夫傳兩喜兩怒之言，天下之難者也；夫兩喜必多溢美之言，兩怒必多溢惡之言。凡溢之類妄，妄則其信之也莫，莫則傳言者殃。故法言曰：「傳其常情，無傳其溢言，則幾乎全。」

（註釋）「丘請復以所聞」，孔子更以素所聞者告之。「凡交近則相靡以信遠則必忠之以言

」，交，交際國也。靡者，縻也。謂相維繫也。交際國之道，近者待接，故必相親順以信行，遠者相爭，必以言語。「言必或傳之」，必託使者以傳言。「夫傳兩喜兩怒之言天下之難者也」，蓋兩喜怒之言，每因一時感情作用而過其實情，傳言者宜求其實情使兩不失中，然此實未易也。「兩喜必多溢美之言，兩怒必多溢惡之言」，溢，過也，喜怒之言，常過其實。「凡溢之類妄」，類，似也。似使人妄構。「妄則其信之也莫」，莫，疑惑。既以為使者妄構，自不之信也。「莫則傳言者殃」，不信，則傳言者將遭殃禍矣。「法言曰：傳其常情，無傳其溢言，則幾乎全」，法言，古格言也。揚雄所著書名法言者，即本此。謂聞一時情感作用之過言而勿傳也，但傳其平實之情，庶可自全也。

（講解）孔子既告以父子之命君臣之誼，將告以為使免禍之方。其言曰：「凡交鄰國，近則相親順以信，遠則相爭鬭以言，言則必託使者傳之，然傳兩國喜怒之言，為天下至難之事，蓋兩喜之言必過於美，兩怒之言必過於惡，以一時情感作用，恆過其實情也。過實之言，則似使者妄構。彼既疑其妄，則莫之聽信，既不信其言，則傳言者必遭其殃。古之格言有云：但傳平常之實情，毋傳溢美溢惡之言，庶幾可以免禍而全身矣」。

「且以巧鬥力者，始乎陽，常卒乎陰，大至則多奇巧。以禮飲酒者，始乎治，常卒乎亂，大至則多奇樂。凡事亦然：始乎諒，常卒乎鄙；其作始也簡，其將畢也必巨。言者風波也，行者實喪也：夫風波易以動，實喪易以危；故忿設無由，巧言偏辭。獸死不擇音，氣息茀然，於是並生心厲；尅核太至，則必有不肖之心應之，而不知其然也。苟為不知

其然也，孰知其所終？故法言曰：「無遷令，無勸成」，過度，益也。遷令，勸成，殆事！美成在久，惡成不及改，可不慎與！且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣，何作為報也？莫若為致命，此其難者。」

〔發揮〕「以巧鬥力者始乎陽，常卒乎陰，大至則多奇巧」：以巧鬥力，在比較武藝之時者，喜之見於外者。陰者，怒之含於內也。初鬥之時，本出於喜悅，好勝之心萌，則欲以巧取勝，使生陰害之心矣。大至，甚也。欲勝之心甚，則不循理，將用詐以傷人，巧即用詐之謂也。「以禮飲酒者始乎治，常卒乎亂，大至則多奇樂」：以禮飲酒，賓主相敬，及酒酣耳熱，則儀文弛懈，遊語戲謔，無所不至矣。「始乎諒，常卒乎鄙」：諒，誠信也。鄙，同鄙詐。或以誠信始，而以欺詐爲終。「言者風波也，行者實喪也」：言語能生人之喜怒，如風之來，如波之起也。言語要行，則實喪理從矣。「風波易以動，實喪易以危」：言一出口，將如風波之易動；實理既喪，則誤會危殆之事出矣。「故忿設無由，巧言偏辭」：夫忿怒之作無他由也，常由巧言過實之偏辭而生。「獸死不擇音，氣息茀然，於是並生心厲」：蓋之野獸爲人之所逼，至於窮途之地，因而將死，則不擇音而鳴，其氣息茀然不順，猶然而暴怒，其心將猛烈瘋狂以害人。此以獸之心擬君子之心也。「剋核大至，則必有不肖之心應之，而不知其然也」：若對人過分逼迫甚，則人之心理必起反動，而報復其不自覺也。「苟爲不知其然也，孰知其所終」：言其後必釀禍害。「無遷令」：無遷改君命之意傳，無得妄改。「無勸成」：國際間訂立條約，不可勉強令其成就。「過度益也」：若超於本位，則是增益語言。「殆事」：事必危殆。「美成在久，惡成不及改者」：成一事而善者，不在一時，成而惡者必有不及改者。「乘物以遊心」：順物變化，心任自然，即任物之轉而因其自然。「託不得已」：託身事於不得已矣。「以養中」：養中和之道。謂使吾心本自然之理以養中和之道，此理之規則也。「莫若爲致命」：

此類者一，祖直致君命而不參加己見，則此爲善也。

〔語譯〕「譬如二人於此，角力以爲戲，初則氣見於外者，繼則因求勝之心漸而陰謀終至矣，

甚至以詭計陰謀。以禮飲酒，初則賓主相敬，繼則狎侮淫樂，無所不爲。天下之事皆

然，始於誠信而終至鄙詐。初起之時極簡，其後則發展至巨。言語者如風波之易動

，實則至險。一有不慎，風波立起，則實禍從之而至，言語既出，自身危殆之事。是故忿怒之作，初

無他因，皆由巧言之過，皆由偏辭之失。當人再則凡事當不甚已甚，以免至窮蹙之地，因而將

死，彼必發急迫之狂叫，氣息怒，而生惡人之心。對人亦然，若逼迫過甚，則其人之心理必生

反動，此理勢之然，常人不之知耳。然衡不知不知，猶不前知，則後來之禍正有不堪設想者

矣。故古之格言有云：「君命不可變更，切勿求益」，探其意之精，新要所當而不求益，不想以一時意氣

更改，更毋勞於勸勉令成，勸不明此理，以遷令求益，以勸成其事，未有不危殆者也。

況國君？即使謀劃徵約，成而在不在一時，成敗繫生於頃刻，即無可挽回矣，此不可不慎也。爲使者但

依吾心處於事物，而任其自然，不可以成不成爲念，任其之自然，以養中和之道，何必矯命勸成

其遺齊王之心而求其所以發生，爲使者宜直致君命而不參加己見，即此爲難，故不可不慎，若

夫人猶之患不患也。」

〔要義〕以上是孔子與葉公子高討論使事之難，是處世之又一問題。孔子謂以天下有不得不

行之事，唯在盡我本分而行，成敗利鈍，原非所計。而使者尤當謹慎，但當直致君命不參以己見

，而使必成之心，然後可以免患。

（二）顏闔將傅衛靈公太子，而問於蘧伯玉曰：「有人於此，其德天殺。

與之爲無方，則危吾國；與之爲有方，則危吾身。其知適足以知人之過

，而不知其所以過，若然者，吾奈之何」？蘧伯玉曰：「善哉問乎！戒之，愼之，正汝身哉！形莫若就，心莫若和；雖然，之二者有患，就不欲入，和不欲出，形就而入，且爲顛、爲滅、爲崩、爲蹶；心和而出，且爲聲、爲名、爲妖、爲孽。彼且爲嬰兒，亦與之爲嬰兒；彼且爲無町畦，亦與之爲無町畦；彼且爲無崖，亦與之爲無崖；達之入於無疵。汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也，是其才之美者也；戒之愼之！積伐而美者以犯之，幾矣！汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，爲其殺之之怒也；不敢以全物與之，爲其決之之怒也；時其飢飽，達其怒心，虎之與人異類，而媚養己者順也，故其殺者逆也。夫愛馬者，以筐盛矢，以蜃盛溺，適有蚊虻僕緣，而拊之不時，則缺銜毀首碎胸；意有所至，而愛有所亡，可不愼耶！」

（註釋）「顏闔」，姓顏名闔，魯之賢人，自魯適衛將欲爲衛太子之師傅。「衛靈公太子」：衛靈公太子蒯聵也。「蘧伯玉」，姓蘧名瑗，字伯玉，衛之賢大夫。「其德天殺」，天性嗜殺。「與之爲無方則危吾國，與之爲有方則危吾身」：方，法度也。縱其敗壞法度，必覆邦家，制以法度，先將害己。「其知適足以知人之過而不知其所以過」：其知智識，祇知責人不見己過。「若然者吾奈之何」，若此之人，吾將何以處之？此求助於伯玉也。「戒之愼之」，伯玉勗顏闔也。「正汝身哉」：正身者事合正道，舉順得宜，此爲先決條件，吾先求己身之無過，而後方能感化他人。「形莫

若就心莫若和」，就，不乖逆也。和者，不同之謂，外示親附之形，內寓諷諫之心。「之二者有患」，之，此也。此二者猶未盡善，謂用之不當猶有流弊也。「就不欲入，和不欲出」。入者，心與同也。出者，自顯己能也。形固宜附，然不可附之太深；否則變為阿附。匡救其惡，不可太顯，否則變為好名誇能。「形就而入且為顛為滅為崩為蹶」。顛，覆也。滅，絕也。崩，壞也。蹶，敗也。若阿附之，則是詔危而不扶持，而致顛覆、滅絕、崩壞、敗壞，禍危及己身矣。「心和而出且為聲為名為妖為孽」，匡救彼惡之時，若矜誇己能，欲將惡君勝己，則害必有盛名之累而遭妖孽之患，殃及吾身矣。「彼且為嬰兒亦與之為嬰兒彼且為無町畦亦與之為無町畦彼且為無崖亦與之為無崖達之入於無疵」，嬰兒，喻無知識也。「無町畦」，即無界限，喻亦有踰越不知檢束。無崖，卽不立崖岸，喻放蕩不羈。與，容也。謂和而不同中立而不倚之義。我心有主，不過含着批其逆鱗耳。達之入於無疵，達之為言導也，從容導之入於無疵病，則不費力矣。正汝身當先決條件，導之入於無疵為最後目標。頑劣之無知，非虛無之無知，放蕩之無不可，非隨順之無不可，無町畦之卑下，非不立能之卑下。故嬰兒之於頑固同一嬰兒無町畦無崖，而其有疵無疵則大異矣。此顏闔之所以能感化蒯聵也。「怒」，奮力也。「積伐而美者以犯之幾矣」。積者，持才也。伐者，矜誇也。而，汝也。幾，危也。恃汝之才，誇汝之美，以犯衛太子，此危殆之道也。「不敢以生物與之，為其殺之之怒也；不敢以全物與之，為其決之之怒也」，虎有好殺之性，養虎者不敢以羊豕等生物與之，恐勾起其殺心也；虎又有決裂之性，養虎者以死物投虎，亦必先為分決，不使用力，恐助長其怒氣也。「時其飢飽達其怒心」，知其飢飽之時，達其喜怒之節，通於物性而已。「虎之與人異類而媚養己者順也故其殺者逆也」，今虎與人異類，能順其性，亦猶就台範，順其性則媚人，逆其性則殺人。「愛馬者以筐盛矢以蜄盛溺」，以筐籠盛矢，以大蛤之殼儲尿溺，愛馬之至也。「適有蚊虻僕緣」，僕，附也。蚊虻，蚊蟲之類也。且有蚊蠅之屬附着於馬體。「

蚊虻之來咬[illegible]，拍也[illegible]，[illegible]出其不意，則缺銜毀首碎胸，實為大錯而斷
送其性命。[illegible]愛馬者之情而得其反[illegible]。「意有所至而愛有所亡」，其意原在為馬除虻
【[illegible]評】[illegible]，而致愛身，失其所以愛之至意。」
此。（顏闔）將傅[illegible]衛太子蒯聵之師傅，請教蘧伯玉之門而請益曰：「[illegible]衛太子天性好
殺，若順從之也，若隨其敗德，必殃邦家；若防以法度，先將害己。且彼推知其人而不見己過，若
此之人，吾將何以處之乎？」蘧伯玉曰：「善哉！君所問也。汝宜謹慎應付，先使汝身得正道，
表面須遷就，而後可以從人。汝對之宜外示親密之形，內存和順之心。然此之二者，猶有患累不盡
消弭之，即是須危而不扶持，而致顛覆滅絕，崩壞汝身，將危及國族矣。若彼為嬰兒，汝亦與其
為嬰兒，彼及汝身已，則汝必有災害之累，而遭妖孽禍害之咎，殃及汝身矣。彼不知[illegible]入激奮不
穩，汝亦惟有順從之道，而導之以正，以至於無過也。汝不見夫螳螂者乎？怒其臂以當車轍，不知其
不勝任也，是其才之美者也，猶不免於螳螂之禍也。汝不知夫養虎者乎？[illegible]虎之道，無[illegible]知其
飢飽之時，達其怒心之節，能順其性，可使猶媚於己，若逆其性，則將殺矣。[illegible]養之猶虎也，
養之而養[illegible]而善待之。汝又不聞夫愛馬者乎？愛馬之至，以[illegible]盛糞，以[illegible]盛溺，而反損其身，善
護其[illegible]之[illegible]，[illegible]不可不慎也。[illegible]
出自[illegible]之道，其先在乎正汝之身，然後因勢而導之，使達到[illegible]之[illegible]，
[illegible]其[illegible]，是也。若[illegible]，適足以招禍耳。此轉若免患之要訣，亦處世之要
[illegible]
匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹，其大蔽[illegible]牛，絜之百圍，其高臨山
十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不

蘗，弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何耶？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液樠，以為柱則蠹，是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木耶？夫柤梨橘柚，果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱；大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年，而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也耶？且也若與予也，皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」匠石覺而診其夢。弟子曰：「趣取無用，則為社何耶？」曰：「密！若無言！彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！且也，彼其所保與眾異，而以義譽之，不亦遠乎！」

一、匠石：木匠，名石。「曲轅」：地名。其道屈曲如轅，故名。
「櫟社」：櫟，木名。「社」：為土地之神。櫟社，以櫟樹為社。
蔽出：遮蔽。其大蔽數千牛之意。
其可以為舟者旁十數，可以製成舟之材，旁十數枝。
又乜見，匠伯：即匠石。

能要也。「散木」：謂不材之木，故下文說：「以為舟則沈」：樸木體重，以為船即沉沒。「以為棺槨則速腐」
棺槨貴在牢固，樸木質鬆易毀。「以為門戶則液樠」：液，津液也。樠，脂出也。言為門戶則液
樠流出。「以為柱則蠹」：以為梁柱則易被蟲蝕而毀壞。「女將惡乎比予哉」：汝將以何物比我耶？
「文木」：美好之木，如梨樹之類，能開花結果者也。「柤」：即山查。「果蓏之屬」：瓜類之屬。「實熟則剝
」。「泄」：牽引也。「此以其能苦其生者也，故不終其天年」：以其能生果實，有甚用，以致自苦其
生，不能終其天年。「自掊擊」：掊擊由其自取也。「物莫不若是」：物莫不如此。物，以人而言。皆以自用為
生。「幾死」：幾被伐而死。「乃今得之」：惟今匠石能說其無用，遂能得生。「為予大用」：
方得全身為我之大用，積無用乃為濟世之大用。「使予也而有用，且得有此大也邪」：若被用早已被
伐。「奈何哉其相物也」：「相」，視也。人亦萬物也，如何能以物既物呢？「而幾死之散人」：因
惡知散木」：匠石以樹為散木，而樹則以匠石為散人。故若無用也，人有材智，必遭害折，人無所
則無用，無用即為散人。猶匠石之譏樹為散木，而匠石以不材為散，樸樹亦以才能為散，幾之也。
「診」：說為診，告也。「趣取無用則為社何邪」：趣，急取之貌。既急取無用以全身，何以
為社木以自榮？「密」：與祕通，猶言秘之。「彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也」：「直」，只
彼亦特寄於社以避不知己者詬病之而不辭也。「不為社者，且幾有翦乎」：如不為社木，且幾有翦伐
之害。「謂寡析其散木也」？「且也彼其所保與眾異」：樹保全自身，實在與世俗眾異，非如社以義譽之，所而
以義譽之不亦遠乎」：義，讀為議。議論兩難；樹枝非託社神以自榮，而從表面觀察之，豈不
甚相遠也。義，同議；義為議之假借。

（講解）匠石赴齊，既至曲轅，見為社之櫟樹，其樹幹之大可以蔽牛，度量之約有十丈，樹
身高出八丈而後分枝，其旁枝可為舟者以十數。其時觀者眾集如市，匠石徑行不顧。其弟子則飽
觀之，然後追上其師匠石說：「自弟子執斧斤追隨夫子以來，未曾見有材質如此之美者，而夫子竟不肯

麼俗耶？」匠石曰：「已矣！勿多言！此不材之木，故造器則毀，造船則沈，其實
滅腐；以為棺槨則速腐，以為器具則易毀；以為門戶則流液脂；以為柱則易生蠹；是無用之材，故能
留之甚久。」匠石歸，櫟社見夢曰：「汝將與何物比我耶？將比我於美之木耶？柤梨
橘柚，柚果蓏之類，果實熟則剝，剝則辱；大枝折斷，小枝被拗，是以其能生果實
勞苦於人而自苦其生，不終其天年，而中道自殺之也。不獨果樹為然，凡物皆以有用傷生。予求無用而
久，幾遭砍伐而死，今乃能全生，是無用的大用。我若有用，早已被伐矣，其能若
是之壽乎？且木與人皆物也，汝與我何能以一物之資格而任意批評他物？汝將死之散人，
又何能知散木乎？」匠石醒，告其夢於弟子。弟子曰：「彼既求無用，何又為社以自榮乎？」匠
石曰：「噤之！勿言！彼亦寄託於社，使不知己者詬病之而不罷也。如不為社木，將遭翦
伐之禍矣。況彼保身山野，究與眾不同，汝若從表面觀察，則與實際相去遠矣。」
此段寫櫟樹以不材而得全，故無用為大用。

•自

南伯子綦遊乎商之丘，見大木焉有異，結駟千乘，隱將芘其所藾。子綦曰：「此何木也哉？此必有異材夫！」仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟梁；俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨；咶其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂酲三日而不已。子綦曰：「此果不材之木也，以至於此其大也。嗟乎！神人以此不材！」宋有荊氏者，宜楸、柏、桑。其拱把而上者，求狙猴之杙者斬之；三圍四圍，求高名之麗者斬之；七圍八圍，貴人富商之家求樿傍者斬之。故未終其天年，而中道之夭

於斯所謂此材之患也。上莊解之以牛之白顙者，與豚之亢鼻者，與人之有痔病者，不可以適河。此皆巫祝以知之矣，所以為不祥也。此乃神人之所以為大祥也。

而今案：[illegible]

卅〔語譯〕南伯子綦到商丘去遊玩，見一大樹異乎尋常，千乘之車馬，都可隱蔽在樹蔭之下。子綦見而驚異道：「此果何木耶？必有奇異之材也！」於仰視其細枝，卻彎曲而不可為棟梁，俯察其大根，則解散不可以為棺木，舐其葉，則口傷爛而受傷，嗅其味，如中酒而醉三日不能醒。子綦至是方頓悟而歎之曰：「這果然是不材之木，故能如此其大也！」是知不材乃全生之大材，其用實為物之妙用，故能不夭斧斤而庇蔭千乘也。聖人亦以不材之故，不求用於世，乃能獨全其天。宋國荊氏之地，其土壤宜於種植楸、柏、桑三種之木，然當初生僅盈握之時，即有伺捉猢猻者斬之為木樁以繫猻；能至三圍四圍之大者，即有建造房屋者取之以為棟梁；幸而至七圍八圍之大者，復有貴人富商之家伐之以為棺木。故不終其天年，已夭於斧斤之下，此正坐以有用為害也。又古者祭祀之時，以牛、豕、人為犧牲，必選純粹無疵者用之，凡牛有白額，毛色不純者，豕有仰鼻，形狀不美者，以及人有痔疾下漏之病者，皆不用以祭河神，此巫祝所認為不祥之物而不用者，正神人以為大祥，蓋能全生則莫大焉。

由此可見，前段有兩意：一反一正，前說不材無用而得全，後說有材有用而喪生。

支離疏者，頤隱於齊，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治繲，足以餬口；鼓筴播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！

〔註釋〕(1)「支離疏」：支離，形體殘缺不全貌。疏，其人之名。(2)「頤隱於齊」：頤，面頰也，齊，同臍。(3)「肩高於頂」：背曲頸頭縮也。(4)「頂」：頭頂也。(5)「會撮」：一作髻撮，一作項椎，言

者髻在項上，背曲而低，故髻指天也。「五管在上」，腹中五臟之管口皆向上。「兩髀爲脅」，髀，大腿也，背曲屈甚，故與脅並。「挫鍼治繲」，挫鍼，縫衣也。繲同解，或本繲作綱，往實衣，浣衣也「鼓筴播精」，筴音策，小箕曰筴。鼓，簸也。簡米曰精。言爲人舂米。又解：鼓筴，揲蓍算卦，算實也。播精，謂精算吉凶也。要之，皆支離疏謀生之術。「上徵武士」，政府徵兵以衛外也。「則支離攘臂而遊於其間」，恃其無用，不自匿避。「上有大役則支離以有常疾不受功」，不服徭役之功程，恃其有常疾也。「上與病者粟則受三鍾與十束薪」。六斛四斗曰鍾。役則不與，賑賜獨多。「夫支離其形者猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎」，忘形者猶足免禍，況忘德者乎？支離其德，猶言忘其有德也。彼智周萬物，而反智於愚，明並三光，而歸明於昧。卽神人以此不材，以無用爲用也。郭象云：「神人無用於物，而物各得自用，歸功名於群才，與物冥而無迹，故免人間之害，處常美之實，此支離其德也」。甚是。

（講解）有一形體不全之人，其名叫疏者，駝背也，而頰與臍相並，肩膀高過頭頂，髮髻向天，腹中五臟之管口朝上，兩腿與肋骨並齊，爲人縫洗衣服，足以餬口；爲人舂米或算卦，收入還可能養十人。當政府徵兵備戰，他揮臂遊走，以形體殘缺，不受當選。政府徵工之時，他以有常疾不服徭役。遇政府發放粟米以賑濟貧病者，他受賜獨多。推其形體殘不全，乃能養其身，終其天年，由此觀之，夫自忘其形者尚足保身避害，況能自忘其德之人乎？

（要義）此段言至人任物之自用，不欲自擅其用，任物之自成，不欲自矜其能，是以守本分，爲而不有，不顧自顯吾德，能如是，庶可免人世之禍而獲全矣。

孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：「鳳兮！鳳兮！何如德之衰也？來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉

。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎！已乎！臨人以德。殆乎！殆乎！畫地而趨。迷陽！迷陽！無傷吾行；吾行卻曲，無傷吾足」。山木自寇也，膏火自煎也；桂可食，故伐之，漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。

（詮釋）「接輿」，楚隱士，姓陸名通。楚狂接輿歌而過孔子曰：「鳳兮！鳳兮！何德之衰！往者不可諫，來者猶可追。已而已而！今之從政者殆而！」莊子取因此歌擴衍敘之。「鳳兮」，喻孔子擬鳳凰之鳥，以比孔子，言如何懷此理想，適逢衰亂之邦？「何如」，猶言如何。「來世不可待往世不可追也」，未來之世，有得道之君，然久而未出，無可待也；往世如堯舜之聖，離去我已久，不可尋也。宜合當世，兼贊通之宜，勿勇於前輕後也。「天下有道聖人成焉天下無道聖人生焉」，迷若道之君，休明之世，聖人去推施教，成就其功業。處亂世昏暗之昏世，宜全生遠害，韜光匿迹。「方今之時僅免刑焉」，方今衰周之世，變亂之時，免刑死之為幸，安能處世而竟迷耶？欲求用世，不亦妄乎？此接輿戒孔子之詞也。「福輕乎羽莫之知載」，言易取不取。「禍重乎地莫之知避」，言當避不避。「已乎已乎」，止而勿行也。「臨人以德」，應當止者，未入以德之事。「殆乎殆乎」，危殆也。止乎殆乎，均接輿懲之詞。「畫地而趨」，最可危者，拘守自苦之人。畫地而牢，無異作繭自縛。「迷陽迷陽無傷吾行吾行卻曲無傷吾足」，迷陽，荊棘也，生於山野，踐之傷足。卻曲，不敢直進，即趦趄難行之貌。言荊棘阻礙，留心涉足受傷。吾所以趦趄不前者，恐傷吾足也。此四句語氣雙關，其表面之解釋已如上述。而內在之含義則為：迷，亡也。陽，明也。喻亡陽也。接輿勸孔子晦迹韜光，不露於外，去我矯物之智，全於玄冥，斯至吾性行矣。卻，空也；曲，順物也。虛空其心，隨物順性，則無所不足於吾心。

山木自寇也，膏火自煎也。（註：伐山中之木材，皆由自伐之；膏燃火則自煎之。）桂可食，故伐之；漆可用，故割之。（註：桂辛香，故遭砍伐；漆能塗用，所以割取之。）人皆知有用之用，而莫知無用之用也。（註：人皆知有用之用，欲儲是以見功，見功則招害，不如無用之用，反是自全其生，如支離疏者是也。）

〔語譯〕孔子自楚去，楚狂接輿遊其門，唱著說：「鳳鳥啊鳳鳥！何以道德衰微到這個地步？未來的世界不可期待，過去的世界不可追回。天下有道，聖人成就事業；天下無道，聖人保全生命。現在這世代，僅能免於刑罰罷了。幸福比羽毛還輕，卻不知道去取得；禍患比大地還重，卻不知道怎樣去躲避。算了吧！算了吧！不要在人前顯耀自己的德行；危險啊危險！劃地而限制自己。荊棘啊荊棘，不要妨礙我的行走；曲折地走，不要傷害我的腳。山木自己招來砍伐，膏火自己煎熬自己。桂樹可以吃，所以被砍伐；漆樹可以用，所以被割取。人們都知道有用的用處，而不知道無用的用處啊！」

〔要旨〕此段以故事，式說明以楚國人表示儒者之所為，或以己之標準強人從之，皆不可也。故莊子不用現在之儒說，而主任從之自然，否則我與國人，皆苦於強求，不能得其在我而已。不如不自貴，此道家所以貴而不有之精神也。

（此篇大旨）德充符者何？行道而有得於心也。所謂有得於心者，即德充於內之謂。歷來解之者所述（或可遊心之謂）內德充實之人，雖接世應物，必能與大化相冥合。如郭象云：「只德充於內，自然應物於外」，物應於外，內外玄合，信若符之一契也。」王先謙云：「德充於內，則有形於外。」之所以德而不形，[illegible]宗師林西仲云：「全德在中，而物自應於外。」按：德不形，一有其德，不得其大符驗也」。蓋因自然而無所造作，所謂出於無為而無不為也（注一）。謂充實而內涵，必顯露於外而不可掩。遊之外。使人見之，能神符心會。如釋德清云：「德充於內者，必能遊於形骸之外」；而不存於物欲，而心與天遊之，故見之者自能神符心會，忘形釋智」，而所謂「符」，按「符」為「契合」，符驗者，驗之於人情、交感者也。[illegible]而應乎[illegible]能契合大道，自能不徇人情，而順乎自然，合於天行也。持也。因為其[illegible]德[illegible]形[illegible]志矣，契合大道，不言而教，不致化入，而忘其所以深，奇不可思議者。是其德充乎內而發乎外，乃人之所以為人主要之條件，徵諸事實，實諸[illegible]何曾有永存之理，更何與乎生死，此非莊子[illegible]生命之所由生也。又，本篇與前兩篇有相因之關係：德充之人，即所謂「至人、聖人、神人」者，彼等內德既充，然後能逍遙遊放，然後能盡其天性，然後能齊一物論，然後能應世接物，亦與後三篇相接。能為

大宗師者，能應世爲帝王者，非內德充實不可。是則此篇實爲莊子全部學說之根本矣。

魯有兀者駘王，從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王駘，兀者也，從之遊者，與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸，固有不言之教，無形而心成者耶？是何人也？」仲尼曰：「夫子，聖人也。丘也直後而未往爾！丘將以爲師，而況不若丘者乎？奚假魯國，丘將引天下而與從之。」常季曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也，獨若之何？」仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺，審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗也。」常季曰：「何謂也？」仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和。物視其所一，而不見其所喪，視喪其足，猶遺土也。」

（註釋）「魯有兀者王駘」，兀，音五忽切。駘音臺。王駘，魯人也。刖一足曰兀。形雖殘兀而心實虛忘，故冠德充符，而爲篇首也。「從之遊者與仲尼相若」，若，如也。言門人多少似於孔子也。「常季」，魯人，孔子弟子。「從之遊者與夫子中分魯」，王駘弟子亦滿三千，與孔子對峙，中分魯國。「立不教坐不議虛而往實而歸」，弟子雖多，曾無講說，立不教授，坐無議論，請益則虛心而往，得理則實腹而歸。蓋言王駘雖不教不議而弟子皆有所得而歸耳。「固有不言之教無形

形而心成者耶」，殆彼行不言之教，不重形式而以心靈感人，使收潛移默化之效乎？」（仲尼行顯教，人所共知；王駘行密教，人所難見，故常季怪而問之。）「夫子聖人也，丘也直後而未往耳。丘將以爲師，而況不若丘者乎！」（仲尼尊稱王駘爲夫子。其答常季曰：「王駘是體道聖人也，故自不識人，所以致疑。丘特參差在後，未及往事。丘將尊爲師傅，諮詢問道。何況晚輩之類，不如丘者乎？諸益服膺，固其宜矣」。「奚假魯國丘將引天下而與從之」，「奚假」猶言「豈但」。豈但魯國人尊以之爲師，我將率領天下之人而師之也。）「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也獨若之何」，（王，旺而勝也，盛也。庸，凡庸人也。先生指孔子也。常季復問彼王駘是兀足之人，門徒侍從竟盛于孔子，固遠異於凡庸之人矣，其能如是者果操何術以致此乎？「變未，覆遺也。「覆墜」即崩陷。「遺」，失也，亡也。「無假」謂無瑕疵之誤。「審乎無假而不與物遷」，謂審乎亡之無可瑕疵，斯任物自遷而無役於物也。」「命物之化而守其宗」，宗云「主宰」。執變執其樞紐」。「肝膽」，喻其近也。「楚越」，二國，相去千里，言其遠也。「一德之和」，太和元氣，道之玄妙也。「喪」，失也。「物視其所一」，物作一體觀，視喪其足，即視物也，猶遺土」，如土委地。

（語解）魯之賢人王駘，刖一足也，彼形雖殘兀，而心實虛忘，故從學者多，殆與孔子相等。魯人常季甚以爲異，問於仲尼曰：「王駘殘兀之人也，其弟子亦滿三千，與夫子勢均中分魯國，彼立不教授，坐無議論，而弟子皆有所得而歸，殆彼行不言之教，不重形式而以心靈感人使收潛移默化之效乎？」仲尼告之曰：「王駘乃體道聖人也，汝自不識人，所以致疑。丘特參差在後，未及往事。丘將尊爲師傅，諮詢問道，何況晚輩之類，不如丘者乎？諸益服膺，固其宜矣。豈但魯人當師事之，我將率領天下之人而從之矣。」常季復問曰：「彼王駘殘兀之人也，其門徒侍從竟盛於先生，固遠異於凡庸之人矣，彼果操何術以致之乎？」孔子又告之曰：「死生最大之事

謂遷，若生物，無過於生死矣；在天地，無過於崩陷矣。彼王駘者，既超形骸，忘卻死生，故不變生死之變遷，不隨天地之崩陷，蓋知己心與自然之理相合，所至者心，既與己無過矣，何與變物遷移，彼超乎變化之途，獨守其精神之主宰，且將與天合然主宰物化而執其樞紐矣。」常季不明其「不與物遷」之義，故復問。孔子又詳之曰：「[illegible]世俗之人，妄執是非，極是分別，[illegible]以人間肝膽[illegible]相隔之遙遠，若夫宏通[illegible]之士，諦然大觀，超乎極致之妙心，視萬物間為一體。此人所以能知此者，以其不知用耳目分別物之宜否，既視同萬物，故能遊道德之和，故任乎無窮之境者也。彼惟見物之相同處，而不見形體上之得失，其自視缺足，猶如土之委地，毫不介意也。」

〔要旨〕此段言王駘之忘形，並從，揭出此文宗旨，故「遊心于德之和」，乃全文之領綸。

常季曰：「彼為己，以其知，得其心；以其心，得其常心。物何為最之哉？」仲尼曰：「人莫鑑於流水，而鑑於止水，唯止能止眾止。受命於地，唯松柏獨也在，冬夏青青。受命於天，唯舜獨也正，幸能正生，以正眾生。夫保始之徵，不懼之實。勇士一人，雄入於九軍。將求名而能自要者，而猶若是，而況官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎！彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何肯以物為事乎？」

[illegible]

幸能正生，以正眾生」，謂[illegible]能正己之性，而物性自皆受正。「保始之徵，不懼之實，勇士一人，雄入於九軍」，[illegible]
[illegible]保有本原之性之徵驗，如[illegible]勇[illegible]有不懼之實，[illegible]
三軍[illegible]，[illegible]求名[illegible]，[illegible]
[illegible]也。「[illegible]官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎」，[illegible]
[illegible]，[illegible]物理[illegible]，[illegible]
[illegible]知之[illegible]，下知之[illegible]（[illegible]）[illegible]，[illegible]心未嘗死者乎，[illegible]
不用知，不用心，[illegible]而後[illegible]之心。」擇日而登假，人則從是也。[illegible]
飛昇也。[illegible]此[illegible]進世[illegible]者也。」[illegible]人。」[illegible]：

（評解）常季問孔子「遊心乎德之和」之實，猶有疑，以為王駘修身修己猶用心於知也，
遊？」「[illegible]知而[illegible]？一用心便不能遊心，如自得，是猶用心求得心，非真得也。（[illegible]按：用知用心
未能[illegible]忘[illegible]，[illegible]
光，[illegible]未能[illegible]而行，一本[illegible]之心[illegible]。仲尼知常季尚未悟遊心之旨，[illegible]
即[illegible]自同於物，何事於物與事以為異？[illegible]而[illegible]之乎？[illegible]
之遊心於德之和，[illegible]然所然，已混同萬物矣，豈有物我之辨？何得使物來歸？故復設喻以啟之。
夫止水所以能鑑者，為其澄清故也；王駘所以眾歸者，為其凝寂故也。止水本無心於鑑物，物自
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

以正之；需正以正，獨正出於有心，此非王駘之意也」。蓋謂，夫保持本然之心之徵驗，猶如善勇而有不懼之事實，爲率性直行耳。彼世之勇士，崇氣奕武，內懷不屈之志，外顯勇猛之姿，爲求名譽心之故，尚能不顧生死直入千萬人之軍中，何況王駘體道之身，其德能綱維二儀，苞藏宇宙，視其六骸直同逆旅之寄，卽其用耳目處，亦不過同於常人，非必須此耳目，且智泯分別，心忘死生（韻中述不用知不用心），超乎物表，而得其至誠本然之常心者也，彼行將擇乎大清，遺世獨立，人自不能舍而歸往之耳，彼何曾以人之來歸爲己務乎？蓋謂如此之人，何至用招徠謀之心，使物來就乎？

（要義）此段爲孔子再明前議，先以鑑水爲喻，以爲觀人如鑑水，凡心境靜止者，乃能靜止一切妄動；言王駘能不隨物遷之故。又以松柏及舜爲喻，此卽所謂保始。於何驗之？驗之於不懼之勇士，彼不過求一勇名，且能如此。而況主宰天地包藏萬物之人乎？王駘能保始，故與天地同壽，得時而昇，豈肯役役於物乎？此言德充之第一人。

申徒嘉，兀者也，而與鄭子產同師於伯昏無人。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止」。其明日，又與合堂同席而坐。子產謂申徒嘉曰：「我先出則子止，子先出則我止；今我將出，子可以止乎，其未耶？且子見執政而不違，子齊執政乎？」申徒嘉曰：「先生之門，固有執政焉如此哉！子而說子之執政而後人者也！聞之曰：『鑑明則塵垢不止，止則不明也』。久與賢人處則無過。今子之所取大者，先生也，而猶出言若是，不亦過乎？」子產曰：「子既若是矣，猶與堯爭善。」

計子之德，不足以自反耶?」申徒嘉曰：「自狀其過，以不當亡者衆，不狀其過，以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。遊於羿之彀中，——中央者，中地也，——然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者，衆矣，我怫然而怒；而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善耶?吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎?」子產蹵然改容更貌曰：「子無乃稱!」

「申徒嘉」，姓申徒，名嘉，鄭之賢人，兀者也。「子產」，姓公孫，名僑，字子產，鄭之賢大夫。「伯昏無人」，師者之號也，本無其人託名以寓意。伯，長也，昏，闇也。德居物長，韜光若闇，洞忘物我，故曰伯昏無人。「違」，避也。「齊」，同也。「說」同悅，有美滿自喜之意。「而後人者也」，推人於後，欲處物先。「鑑明則塵垢不止」，鑑，鏡也，止，集也。「取大」，猶言引重，尊崇也。「若是」，指刖足言，「甚」，乃甚之甚者，故以爲言。「德」，素行也。「自反」，返求自己。「狀」，猶白也。「不可奈何」，言非人力所能勉強之事，天所命也。「若」，汝也。「羿」，古之善射者。「彀中」，即矢之中心。「怫然」，忿怒貌。「廢然而反」，猶言廢爾者之怒而復於常性也。「洗」，即洗滌其俗念也。「與我遊于形骸之內」，謂以道德相友。「索我於形骸之外」，謂以形迹相繩。「蹵然」，不安貌。「乃」，猶言「然」，即如此也。「請無乃稱」，猶今言「請無如此說」!

申徒嘉與鄭子產俱學道於伯昏無人，子產執政當道，榮華富貴，申徒嘉殘形獨兀，無復崇顯

，子產雖學伯昏，未能忘達，猶存鄙辱，恥見形殘，羞與刖者並行，故預先與約，使其不與己同行止。但申徒嘉忘貴賤之心，前雖務言，都不采納，所以居則同堂，坐仍同席。子產見其如此，故質而問之，並謂我乘爵朝政，汝見我而不避，殆欲與我抗禮乎？此子產以執政自傲也。申徒嘉應之曰：伯昏先生道門探明衆妙，混同萬物，齊一死生，吾人從遊先生之門，應論德不論位，不意竟有傲慢執政如君者。今君矜誇爵位，推人於後，欲處物先。語云「明鏡無塵，親賢無過」。汝素所尊崇者先生也，既事明師，宜出言有節，今勢利之心未去，出言如是，豈非過耶？子產聞之，傲氣未消，猶曰：「汝既殘形若此，猶欲與有德位者爭勝，計汝之素行，必有過而致兀，尚不知自反耶？」申徒嘉曰：「世人諱飾自己過失，猶存自恕之心，諉罪他人，以爲己不當亡者，多矣，至於默然知道，深自懺悔，不肯隱諱，以爲有過當罰，不宜生存，若此者實不多覯」。此責子產之文過飾非也。又謂：「素質殘形，察之天命（自然耳），順命不怨不愧，而所遭皆適，自非盛德，其孰能之？譬如羿善射無不中，而人在其彀矢射程之內，論理無不中也，至及偶然得免，乃歸天命耳」。羿彀喻刑網，言同居刑網之中，孰能自信無過，其不爲刑罰所加，亦命之偶倖耳。此言不當兀，而竟不免於刖足，是命；遊于彀中而竟能不爲羿中，得以保全，亦是命。故無論兀也，全也，皆當安命而不可以全笑兀也。「昔有全足者笑我足之不全者甚多，我始聞之未有不怫然忿怒也，追我從遊於伯昏先生之門，方知形骸之全缺，無關大道，乃廢向者之怒而復常，此殆先生以善德洗濯我俗念耶？我事夫子十九年矣，未聞先生以殘形積我。今汝與我以道德相友，而竟以形迹相繩，豈不錯誤？」以上爲申徒嘉責子產重形骸之言，子產聞之，深自慚愧，卽改其傲慢之容，顧仍厭其多言，乃曰：「請無如此說！」

（與羲）此段言子產之不能忘形，反襯上段之王駘。中間言兀足與否，純由于命，毋須勉強，能順命聽天，卽是充德之人，此言德充之第二人。

魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹前，既犯患若是矣，雖今來何及矣！」無趾曰：「吾惟不知務，而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存，吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子爲天地，安知夫子之猶若是也！」孔子曰：「丘則陋矣，夫子胡不入乎？請講以所聞！」無趾出。孔子曰：「弟子勉之！夫無趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎？」無趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未耶？彼何賓賓以學子爲！彼且蘄以諔詭幻怪之名聞，不知至人之以是爲己桎梏耶？」老聃曰：「胡不直使彼以死生爲一條，以可不可爲一貫者，解其桎梏，其可乎？」無趾曰：「天刑之！安可解？」

（詮釋）「叔山無趾」，叔山氏，無足趾，遂以爲號。「踵見仲尼」，以無趾故踵行，即以足踵行路也。或解：踵作頻解，謂接踵頻行來見仲尼。按照下文叔山與仲尼似係初見，與仲尼晤譚之下，以意趣不同，即怫然不悅徑去，其後似亦未再晤，自不能解爲接踵頻行來見也。「謹前」，謹愼前途也。「來」，含有譏諷意。「務」，世務。「尊足」，有比足更尊之物，意謂德也。「賓賓」作頻頻解。「蘄」，求也。「諔詭」，奇異也。在手曰「桎」，在足曰「梏」。「一條」，「一貫」，皆齊一意。「天刑者」，天然之刑戮也。

（語譯）魯人叔山氏，以無趾故，踵行來見仲尼，欲請益之。仲尼見其行路艱辛，乃幾諷之

曰：「汝先不自謹慎，致觸刑辟，今來請益，已無及矣。」無趾即孔子之齊，答之曰：「吾所以亡足之故，由於我不知世務，輕以吾身觸世網，以致失足而殘廢。今者我來，有比足更尊之德在，我必努務而保全之。且天覆地載，無所不容，我初視汝如天地，豈知汝猶求形體之全，與世人無異」。孔子既聞無趾之語，即改容致謝曰：「我誠鄙陋矣。請入，姑述我所聞。」無趾恐聞之，默然徑去。孔子謂弟子曰：「汝曹其勉旃！無趾雖兀，猶欲求學以補其過，何況汝曹無惡行而全德者乎？」無趾自孔子處出，即造老聃言曰：「孔子未是當至人也，彼何必頻頻請益於汝（指問禮等事）？徒勞無益耳！彼且希冀以奇異之名聞於天下，不知至人之以名聞為己之桎梏耶」？老聃曰：「彼既陷於桎梏，何不以『齊死生齊是非』之理以解救之乎？」言生死是非可通為一，何不使以死生是非為一條貫者，解其迷惑，庶幾可乎？無趾曰：「此桎梏乃上之桎梏，乃其根器如此，天然刑戮，非人力所能解救也。」郭慶藩云：「仲尼憲章文武，祖述堯舜，刪詩書，定禮樂，窮陳聖迹，與義周旋，執於仁義、禮樂刑政，亦猶行則影從，言則響隨，自然之勢，必至之道，是以跡迷既興，桎梏斯起，欲不困弊，其可得乎？故曰此天然刑戮不可解也」。意謂彼造此因，故有此果，今自食其果，即自然所予之刑罰也。

（要旨）此段言孔子為外遺德，與子產同其病，所以申前段之義。可見欲求德充，須先解落外之念。此皆形殘德充之第三人。

魯哀公問於仲尼曰：「衛有惡人焉，曰哀駘它，丈夫與之處者，思而不能去也；婦人見之，請於父母曰：『與人為妻，寧為夫子妾』者，數十而未止也。未嘗有聞其唱者也，常和人而已矣。無君人之位以濟乎人之死，無聚祿以望人之腹，又以惡駭天下，和而不唱，知不出乎四

湊，且而雌雄合乎前，是必有異乎人者也。寡人召而觀之，果以惡駭天下。與寡人處，不至以月數，而寡人有意乎其為人也；不至乎期年，而寡人信之。國無宰，而寡人傳國焉。悶然而後應，氾而若辭。寡人醜乎，卒授之國。無幾何也，去寡人而行，寡人卹焉，若有亡也，若無與樂是國也。是何人者也？」

（註釋）「惡」，醜也。「惡人」，面貌醜陋之人也。「哀駘」，醜貌，「它」其名。「丈夫」，男子也。「妾」，賤者也。言其位賤於夫。「妾」者，接也，謂可接事君子。「數十未止」，猶言「何止數十人」。「未嘗有聞其唱者也，常和人而已矣」，未嘗先人，總而後應，蓋言謙居物後也。「和」，應也。「望」，月滿也，借喻飽滿意。「聚祿」，猶言積聚貨財祿位。「駭」，驚駭也。「知不出乎四域」，域，分也，猶言不慮思於分外。「且而雌雄合乎前」，或謂「雌雄」指人，未嘗求而聚之。按前既已言男女樂與相處，此處毋庸重述，「非指」。雌雄猶禽獸之類也，才全之士德及於物，人無害物之心，物亦不畏人之德，故禽獸且來聚於其前也。「不至以月數而寡人有意乎其為人也」，即言「未經月即覺其人之可愛」。「宰」，宰相也。「悶然而後應」，不覺之容，亦是謙沒之貌，既無榮於利祿，豈有意於榮華？故同彼世人悶然而應之也。「氾而若辭」，若辭而非辭，是無所當不係之貌也，雖無榮於國宰，亦乃同歸以辭讓，故氾然當人辭亦辭也。按此之句，明其受國無貪戀之意。「醜乎」，慚愧也。「卹」，憂也。「若有亡也」，猶言爽然若失。

（語譯）魯哀公問於孔子曰，衛國有面貌醜陋之人名哀駘它者，無論男子女子皆樂與相處，女子且請於父母曰，與其為人妻寧為它之妾，其吸引人之力如此。彼常和不唱，謙居物後，未嘗先人，無權無勢，可以濟人，明人不為權勢而往，無祿位貨財以飽人之腹，明人非求食而往，

哀駘它醜陋駭人，明非以美動人；未嘗招引人，亦不役思於分外；且其德及物，故鳥獸雌雄畢聚於前；此必有異乎人者在也。吾聞其人召而觀之，果醜陋不堪；與其相處不及一月，即覺其人之可愛；不一年，就深信之；適國無賢相，欲委以國政；彼且無意於此，若甚勉強然者；使我內心甚覺愧恧；終委授彼以宰相之職；須曾幾何時，竟辭職而去；使我爽然若失；幾乎不樂有國；若此人者果何如乎？

仲尼曰：「丘也嘗使於楚矣，適見㹠子食於其死母者，少焉眴若，皆棄之而走；不見己焉爾，不得類焉爾！所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。戰而死者，其人之葬也不以翣資；刖者之屨，無爲愛之：皆無其本矣。爲天子之諸御，不爪翦，不穿耳；取妻者，止於外，不得復使：形全猶足以爲爾，而況全德之人乎？今哀駘它未言而信，無功而親，使人授己國，唯恐其不受也，是必才全而德不形者也。」

（註釋）「㹠子」，即豚子，豕子也。「食」，作飲字解，謂乳養之也。「眴若」，眴音旬，驚貌。此言㹠子驚覷其母。「不見己」，言母目不能視。「不得類」，言母形不動，不與子相類。「使其形者」，才德也，而才德者精神也。「不以翣資」，翣，所甲反，資，送也。翣，書猶言翣扇，郭象云：「翣者武飾之具，武王爲之，或云周公作也。其形似方扇，使車兩邊，車輔行。師陷陣而死，及其葬日不用翣資，是知翣者武之所資，無武則翣無所資，猶言無翣，則形無所愛也。」按此說牽強。翣爲飾棺之衣，應人飾棺置翣，所以掩形，戰死，則暴骨原野，形骸且不相顧，何需掩翣之？「爲天子諸御，不爪翦，不穿耳，取妻者止於外，不得復使」。天子

之御，有男有女，女即妃嬪，男即太監。取，娶也。不爪翦，不穿耳，似係古女子在室之事。今新婚始娶置采，殆其遺意也。此言女御，娶妻者不使，言男御，蓋天子諸御，必男女之未嫁娶者，體純全也。「實」，誠是也。「未言而信，無功而親」，謂未至言說，而已遭委信，本無功績，而付託寵親。「才全而德不形」，才，即孟子所謂降才之才，自其賦於天者而言。德，指其成於己者而言。

〔講解〕哀公陳已心跡以問孔子。孔子以豚子食喻，以答哀公。謂丘曾領門徒遊行楚地，適見豚子飲其死母之乳，少頃之間，皆驚駭而走，蓋見其母已不能視，體不能動，不與已相類。可見豚子之愛其母，非愛其形體，乃愛其精神也。此喻它能使形，故形惡而德全，不足爲累，物之親愛，固其宜矣 此並以況哀公素無才德，非是已知，棄捨而去。旋又舉三喻以申其說：譬如陣亡之人，其送葬之儀式中，必不用飾棺之翣；譬如刖足之人，必無愛於鞋。實陣亡者，尸不歸，故無棺，無棺何有於飾棺之衣？刖足者無足，無足者何需於鞋？蓋翣本於護形，屨本於護足，今無屍無足，故曰「皆無其本」。復舉二例言形全以明德全之理。天子之妃嬪，爲求形全之故，不翦爪，不穿耳。天子之閹寺，必擇男子之未娶者，若娶妻，則不合入宮服役，所以防閑也。求形全者猶若是，何況全德之人乎？此言德全則有本，人豈能不愛之乎？今哀駘它未至言說，而已遭委信，本無功績，而付託寵親，使其寄以國政，惟恐其不受，如此之人，必其所受於天之才全，而成於已之德備也。

〔要義〕此段爲孔子答哀公之問，以五喻說明哀駘它之才全德不形也。德者，本也。豚子不愛其死母，以死母已無其可愛之本。不用翣陣亡者之葬，刖者無用屨，皆因無本故。且天子選擇妃嬪與閹寺猶重其形之全，況哀駘它全德者乎！

哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不

窮，毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也，故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通，而不失於兌；使日夜無郤，而與物爲春，是接而生時於心者也。是之謂才全」。「何謂德不形」？曰：「平者，水停之盛也，其可以爲法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之脩也。德不形者，物不能離也」。（三六）

（詮釋）「事變」，事物之變化，指死生、存亡、窮達、貧富……變化。「命行」，天命之流行也。「日夜相代」，即晝夜循環。「知」，即智。「規」，同窺，測度也。「滑」，擾亂，亂也。「和」，德之和，指本性言。「靈府」，精神之宅，所謂心也。「和豫」，和，所謂和樂，豫，中心逸豫。合言之，快樂也。「兌」，同說。「郤」，間隙也。「與物爲春」，與物同在，同遊於春和之中。「是接而生時於心者也」，接，與人物相接。言才全之人，接濟萬品，生長萬物，應付順時，無心之心，猶天地之受物也。「盛」，極也。「蕩」，搖蕩也。「脩」，修養之謂。

（語譯）孔子釋才全之義，謂死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、饑渴、寒暑等事，無非現象之變化，天命之流行，至不可測，猶如晝夜循環，雖有智者，不能詰其自始，故舉不足以亂吾之天和（本性也），不可以侵吾之靈府（精神也）。既不以現象之變化咸成於吾心，自能使和豫之氣流通，不失吾怡悅之性，在我者才全，永無一絲間隙，使外物得以乘隙而入，且對任何事物，亦皆融洽無間，同遊於春和之中。如是吾人之與相接者皆能生萬物皆春之心，吾樂無窮，若與并和隰春風中也。其登既盡才全之意，而於所謂德不形，猶未明白，故復引以爲問。孔子復以水爲喻，謂天下最平者，莫如水之靜止之極。德亦猶

是，欲求實全，必達水之靜也，能靜乃能保其內在之虛明，而不為外物之變化所搖蕩。此即修養中和之道，能修其中和，方能成其德。有是靈德，雖不求顯露於外，然既足感人，故天下樂推而不厭，物又安能離之？此哀駘它之所以能動哀公也。夫明齊日月，而歸明於昧；功侔造化，而歸功於物，此德之不形者也。

哀公異日以告閔子曰：「始也吾以南面而君天下，執民之紀，而憂其死，吾自以為至通矣。今吾聞至人之言，恐吾無其實，輕用吾身而亡吾國。吾與孔丘，非君臣也，德友而已矣。」

（註釋）「閔子」：姓閔名損，字子騫，仲尼門人，甚有孝德，魯人也。「南面」：君位也。「執民之紀」：猶云執持綱紀法度也。「憂其死」者：憂民之罹患也。「至通」：通徹之至。「實」：德也。「無其實」：猶言內德不充。「德友者」：以德相親之友，不敢以君臣之禮待孔子也。

（語譯）哀公既聞孔子解釋之言，心甚悅服，他日以其事告之閔子騫曰：我初以為治天下之人，祗須守持法紀，憂慮人民之失所，如是，即已通矣。今聞孔子之言，方知此皆務末而不務本，乃知吾內德未充，輕用吾身殆危吾國，孔子實我之德友，不可以臣之也。[illegible]

（要義）此段乃申明才全德不形之義。才全者，全其天賦之性，即莊子所謂之命，不受陷溺之謂。無論世變如何劇烈，而不足以陷溺其天和。德不形者，言內心有和豫之修養，如水之靜止，不受外物所搖。不求顯露於外，祗求成全於內，故才全是正面言，德不形是反面言。惟才全所以能德不形，惟德不形，所以能才全，德之所謂充符也。此言德充之第四人[illegible]。而哀

闉跂支離無脤說衛靈公，靈公說之；而視全人，其脰肩肩。甕㼜

大癭說齊桓公，桓公說之；而視全人，其脰肩肩。故德有所長，而形有所忘；人不忘其所忘，而忘其所不忘，此謂誠忘。故聖人有所遊，而知爲孽，約爲膠，德爲接，工爲商。聖人不謀，惡用知？不斲，惡用膠？無喪，惡用德？不貨，惡用商？四者，天鬻也。天鬻也者，天食也。既受食於天，又惡用人？有人之形，無人之情。有人之形，故羣於人；無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉，所以屬於人也；謷乎大哉，獨成其天。

〔註釋〕「闉」，音因，「跂」，音企，「闉跂」，傴者，即脚曲之貌，俗稱拐脚。「闉跂支離疾形貌俱殘病也。「無脤」，即無唇也。「說」，音義同悅。「甕㼜」，瓦器，表面盆也。「大癭」，大瘤也。言項下生大瘤如甕盎者。二人皆因其病而爲殘廢。「脰」，頸也。「肩肩」，瘦弱纖小貌。「全人」，無病之人也。「聖人有所遊」，物我雙遣，形德兩忘，遊於至虛之域，即逍遙乎道中也。「知爲孽」，智慧運用而生妖孽。「約爲膠」，約束取信而相膠固。「德爲接」，廣樹德惠，以相交接。「工爲商」，爭爲技巧，以相鬥爭。「不謀惡用智」，心無圖謀，何必用智。「不斲惡用膠」，不斲其信，何須約固。「無喪惡用德」，無喪其道，何須以德相接。「不貨惡用商」，謹守吾德而不賣弄聰明，何必鉤心鬥角。「鬻」，養也。「天鬻」者，天所以食之也。「無人之情」，屏絕情慾，若於槁木死灰。「羣於人」，與人爲羣，即和光同塵之意。「是非不得於心」，謂絕是非之端。「眇乎小哉，所以屬於人也；謷乎大哉，獨成其天」：眇乎，小貌。謷乎，大貌。謂凝同於人，所以爲小；情合於天，所以爲大。

（語譯）有一拐腳傴僂復無唇之人說衛靈公，另有一項下生大瘤如盆甕之者說齊桓公，衛齊，見此二人，忘形悅德，聽道談玄，渾然不覺其醜，竟以無殘之人長頸細小，不及彼輩之醜陋爲美觀也。蓋彼二人道德長遠，遂使齊侯衛君忘其形惡。「所忘」，宜忘也。指形體。「所不忘」，不宜忘也，指德性。蓋形宜忘，德不宜忘，而世人反是，斯乃眞忘也。聖人遊於至虛之道，認爲心失而有智，運用智謀即生妖孽，信失而有誓約，以相膠固；道失而有德，以相交接；技失而將技巧，以相鬥勝。聖人心無圖謀，何必用智？不斷其信，何須約固？遊心於道，何須以德相接？守素而不貪求聰明，何必鉤心鬥角？此心、信、道、技，四者乃聖人得於天之養，稱之爲天鬻。天鬻者，天之所以養之也。既受食於天矣，則當全其自然，何必用智、約、德、工，以人爲雜之？意謂從順自然之道，與造化爲一，一切世情，無所用之，殆爲從此者不假區火耳。聖人一方面具人之形體，一方面無人之情感。惟其具人形所以能與人爲群，和光混塵；惟其無人情感，所以能超越是非之端。自形體言，彼在人類間不過渺小一分子而已；自本性言，彼與天地同德，故甚爲廣大。形同於人，所以爲小；精合於天，所以爲大。

（要旨）此段又舉二形殘德充之人，以申「德有所長」義，言聖人得天之養，不以形體爲重，而以德性爲重，此言德充之第五第六人。

惠子謂莊子曰：「人故無情乎？」莊子曰：「然」。惠子曰：「人而無情，何以謂之人」？莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人」？惠子曰：「既謂之人，惡得無情」？莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也」。惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，

無以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而瞑。天選子之形，子以堅白鳴。」

〔注釋〕「道與之貌，天與之形」，謂道之道爲之相貌，自然之理，賦其形質。「益生」，於天生加以人爲。「倚樹而吟」：倚樹，茨席几也。瞑，眠也。言惠子坐則憑几而談說，形勞心倦，疲怠而瞑。「選」，授也，即「道與之貌，天與之形」義。「鳴」，即說也。「堅白」，公孫龍之論。其意以爲「堅石非石，白馬非馬」，蓋石之要素有二：一爲堅，二爲色，堅以手觸之，色則以目視之。今僅言其「堅」，未足以盡「石」之要素也，以凡屬堅之物者多矣。言馬之範圍甚廣，有白馬者，亦有紅馬，黑馬，黃馬者。今僅言「白馬」，則所指乃馬之部分，何能概括馬之全體乎？

〔解說〕此節爲莊子與惠施闡釋所以無情之故，實導惠施以踐性，使之知性情之微妙也。眼目全在「道與天與」四字，知道天之根本自然，則用情者皆爲反乎天道。惠施疑莊子人無情之說，故反詰之，莊子仍肯定堅持其說。惠施因詢人何以無情。其意以爲既稱爲人則未有無情，既無情則不得爲人。莊子乃謂形貌者自然所賦予耳，並進而說明無情之理。所謂無情者，非木石其儀者也，乃不因好惡而傷其天性，即任自然之理而不加以人爲也。若勵好惡之情，不惟不能益生，且適足以傷身喪生。今汝疲不休於性分之內，則外矣，精不止於養生之種，則勞矣。故若則倚樹而吟歎，坐則據几而談說，是以形勞心倦，疲怠而瞑者也。凡于所爲，皆用情之過也。夫自然之道，授與汝形，其體已定，無勞措意分外益生，而子自作聰明，執持己術，炫耀於人，亦何異乎公孫龍作白馬論，謂白馬非馬，堅守斯論，以此自多，僅有其名，而無其實，誰能折眾人之口，又不能服眾人之心。今子分外誇談，即若斯之類也。

（本篇大旨）解大宗師篇名者有三說：一以大師爲人，謂爲可宗之大師。宣穎註釋據清云：「一道至精微，渾然天化，忘己忘功忘名，其所以稱爲天與人聖人者，必若此乃可爲萬世所宗而師之者」。王先謙云：「本篇云人猶效之，況效之者師也。又云吾師乎吾師乎，以道爲師也。宗者主也」。二以大宗爲道，謂爲可師之大道。蔣錫昌云：「不離天地之外，萬物之宗，與所宗而師者無心也」。林西仲云：「大宗師者道也」。陸樹芝云：「大宗師者，猶言大道也」。前者謂爲可法之人，後者謂爲可法之道。實則三說可通爲一。蓋凡足爲人效法者，必其人內有充實，有得於道。是知所謂大宗師者，猶言內聖充實，其人之言行舉動，無非爲道之表現，足以樹立楷模，爲人師表。而人之師之者，師其人，亦即師其道也。故篇中言天人合一，以證得道之真人，與道合一，惟其與道合一，方能爲大師矣。本篇入手即以真人真知立局，真人沖淡清虛，以而覺悟徹至理，混同天人物我。段中層層點綴，層層鋪出，層層翻進，正說反說，分說合說，借說陪說，明說暗說，變化不測，面面俱到。乃真人所以爲真，真道即所以真爲真人。次敘真得道之歷史，南伯子葵一段，言經歷數轉，探其間微，爲真人入道之方。次子祀子輿一段，言任造化之自然，順應往而不顧。又子桑戶等三人一段，言遊於至道之中，心與理會，故忘形骸矣。孟孫才一段，言能不動心於物，自與純一之自然相合。意而子與許由二段，說明坐忘，即謂悟大道矣。子輿子桑一段，言安命樂道，不爲貧窮之所惑而移易其志節，此所以爲大宗師也。亦猶孟子所謂富貴不能淫，貧賤不能移之大丈夫之謂也。

知天之所為，知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患：夫知有所待而後當，其所待者，特未定也。，庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知。

（詮釋）「知天之所為知人之所為者至矣」，天之所為，如風雨、寒暑、晝夜……等等自然現象。人之所為，謂人運用視、聽、思、言……等等動作。此言能知天理能明人道，可謂知識至也。「知天之所為者天而生也」，言雲行雨施，川流樹長，晝夜循環，寒暑運數，非關人力，此並自然所生之現象也。「知人之所為者以其知之所知養其知之所不知終其天年而不中道夭者是知之盛也」，人生即具有目能視，耳能聽，心能思，口能言諸種知覺本能（即所謂知），此種種知覺本能（知）有其所知之客觀事物，如目知色，耳知聲等，此色、聲等即所知之物，所不知謂妙性本有，人迷不覺，故日用而不知。吾人倘能運用自然所賦予之知覺本能從觀察客觀諸種現象，去貪除欲，即返明心，迴光返照，以復其本性，是以其智之所知養其智之所不知，如此妙悟更自能屏絕紛擾，盡性全生，以終其天年，能知此養智，是乃智之盛大也。「雖然有患夫知有所待而後當其所待者特未定也」，言世人能知此用智，雖屬盛矣，猶有患處，不若真人忘知而任獨之為愈也。蓋知覺必待客觀之境而相合，境既生滅不定，知亦待変無常，如此用智勢將逐於外物徒滋紛亂，最善之法，莫若冥智，唯當境智兩忘，心與理會，方無流弊，是故真人之真智即不用知覺本能，而徒以直覺獲得純粹經驗（純粹經驗謂真理之認識離乎知覺經驗全然為先天理性之作用也）。到此境地，雖屬於人，然究其所為，無一不順乎自然者也。「庸詎知吾所謂天之非人乎所謂人之非天乎」，是知天之與人，理歸無二，自然之理即寄託於人之身，人身即具有自然之作

用，彼凡庸之人距識吾所言之旨乎？「且有眞人而後有眞知」，唯有眞人乃能天人合一，播徹妙道，如此乃爲眞知。

（譯解）能知天之所爲如風雨、寒暑、晝夜等自然現象，人之所爲如運用眼、耳、思、言等諸種動作，如斯之人既知天理復明人道，可謂知之至也。知天之所爲如雲雨施行，川流滋長，晝夜循環，寒暑遞嬗，凡此非關人力，並皆自然之現象也。知人之所爲能運用自然所賦予之知覺本能，從對察客觀諸種現象，而去貪離欲，即發明心，以復其本性，是以其智之所知養其智之所不知，如此妙悟，自能昇超物慾，盡性全生，以終其天年，能如此養智，是乃智之盛大也。但世人能如此用智，雖屬盛美，猶有缺憾，不若眞人忘知而任獨之爲愈也。蓋知覺必待客觀之境而相含，境既無誠不定，知亦待變無常，如此用智，有時難免逐於外物，殆習之法，其若眞智，唯當與智兩忘，心與理會，方無流弊，是故眞人之眞智即不用知覺本能，而徒以直覺獲得純粹經驗也（純粹經驗謂眞理之認識離乎知覺經驗全然爲先天理性之作用也）。到此境地，雖屬於人，然其所爲，無一不順乎自然者也。是知天之與人，理歸爲一，自然之理即寄託於人之身，人身即具有自然之作用，彼凡夫之輩距識吾所言之旨乎？唯有眞人乃能天人合一，播徹妙道，如此乃爲眞知。

（要義）此段乃全篇總綱，注重在「眞知」二字。何謂眞知？即忘智任獨，順乎自然，以直覺悟徹至理也。

何謂眞人？古之眞人，不逆寡，不雄成，不謨士。若然者，過而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也，若此。古之眞人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。眞人之息以踵，衆人之息以喉。屈服者，其嗌言若哇，其耆欲

深者，其天機淺。古之眞人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂眞人。

（詮釋）「何謂眞人」，此假設疑問，以顯其旨。「不逆寡」，眞人虛懷任物，大順羣生，對於微小之人或物，從無輕視忽略之心，蓋言其一視同仁也。「不雄成」，雄，自恃也，成，成功也。人每恃其成功，自以爲雄，眞人則不然。「不謨士」，虛淡而士衆自歸，非謀謨招致也。「過而弗悔當而不自得也」，過，過失也，眞人對於過失不用追悔，因無過之故。當，行事而當，常人每有當則自鳴得意，眞人不然，不以得失經心也。「不慄」，不懼也。「不濡」，不溼也。「不熱」，不燒也。「登」，昇也，「假」音格，至也。「登假」，猶言踐履也。天地有寒暑，人世安得無災禍？惟君子能盡我之常，而不受物之變，雖遭困厄，若不動心。蓋眞人達生死之不二，齊安危之爲一，故能入水入火，皆不介懷，登高履危，豈復驚懼？眞知之士，逍遙於道，故能如是也。「其寢不夢」，不妄想，故能夜寐不夢。「其覺無憂」，隨所寓而安，無得失之心，故不憂。「其食不甘」，不耽滋味，故不知其美。「其息深深」，息，呼吸也，深深猶言深之又深。眞人心境安舒，故氣息沉靜，踵，足跟也，喻其氣息之通自足跟，以形容其深之至。喉，咽喉也，喻衆人氣息在喉，以形容其淺之至，反顯眞人之深。嗌言厄，咽喉也。哇，於佳反，結也，言咽喉之氣結礙不通也。此言凡庸之人，心生馳競，言語喘息，雖出咽喉，情躁氣促，不能深靜，屈折起伏，氣不調和，咽喉之中，恆如哇礙也。「耆欲」同嗜欲，「天機」謂得於天之眞性。嗜欲本爲戕害眞性之物，故嗜欲愈深，天機愈淺。「不知說生不知惡死」，氣聚而生，生爲我時，氣散而死，死爲我順，至人既齊變化，故不以悅惡存懷。「其出不訢其入不距」，出入卽

生死，訢同忻，距拒通。翛然出生，本無情於忻樂，翛然入死，豈有意於拒逃？「翛然」，無係戀，即無心而自喜。真人視生死如往來，毫不在意。「不忘其所始不求其所終」，即知生之原任死之歸。旣知生自無而死復歸於無。「受而喜之忘而復之」，大塊載我以生，我受而喜之，無論爲貴爲賤，受生之後，常自得之。迨至息我以死，我亦安時處順，忘其悲戚，以復其初，故其來生時之欣悅。「捐」疑原校係「偝」之誤字，即「偝背」。人生而靜，天之性也，感物而動性之欲也。物之感人無窮，人之逐物無節，則天理滅矣。是故真人知用心則背道，助天則傷生，故不爲也。

一（講解）真人究如何乎？此假設疑問，以顯其旨。古之真人，虛懷任物，大度容生，對於微小之人或物，從無輕視之心，蓋實其一視同仁也。不自恃其成功，自以爲雄，虛設而士衆自歸，非僅謨招致也。真人對于過失不用追悔，因無過失之故。常人行事有當，即自鳴得意，真人不然，不以得失攖心也。如是即登高不慄，入水不濡，入火不熱。夫天地有寒暑，人焉得無炎涼？故惟真人能證我之常，而不受物之變，雖遭困厄，毫不動心。蓋臻生死之不二，爲安危之爲一，故能入水入火，毫不介懷，登高履危，豈復驚恐？真知之士，踐履於道，故能如是也。且也，真人不妄想，是以夜寐不夢，自寤而安，無得失之心，是以其覺無憂，不敢滋味，故其時不知其美。真人心境安舒，氣息深沉，恆自足踵而起。此形容其深之至，衆人氣息在喉，何知其深？不及真人之深。凡俗之人，心志散亂，只能喘息，唯出咽喉，情欲氣促，不能深靜，屈折起伏，氣不釋和，咽喉之中，恆如哇礙也。彼恐嗜欲愈深，則天機愈淺，蓋真性爲所掩蔽，真人對於死生之看法，謂爲氣聚而生，生爲我時，氣散而死，死爲我順，至人既冥變化，故不以悅惡存懷。時應出生，本無情於忻樂，時應入死，豈有意於拒逃？真人視生死如往來，翛然無係，毫不牽礙，彼知生之原，任死之歸，知生自無而死復歸於無也。大塊載我以生，我受而喜之，無論爲貴爲賤，

既生之後，常自得之，造其息我以死。我常安時處順，忘其生成，以復其初，返其未生時之狀態。人生而靜，天之性也；感物而動，性之欲也。物之感人無窮，人之好惡無節，則天理滅矣。是故真人自用心則背道，助天則失真，故不爲也。

若然者，其心忘，其容寂，其顙頯，淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜，而莫知其極。故聖人之用兵也，亡國而不失人心；利澤施乎萬世，不爲愛人。故樂通物，非聖人也；有親，非仁也；天時，非賢也；利害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不眞，非役人也。若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也。

（註釋）「其心志」，「志」當作「忘」，無思也。「其容寂」，猶言容貌安靜。「其顙頯」，顙，額。頯音逵，去軌反。大朴之貌。猶言相貌簡樸，無因思慮而現頹乏之色，無因得意而露歡欣愉悅之色。此謂真人降世，挺氣異凡，非但智照虛明，而且無思無慮，容貌閒雅，相貌簡樸。淒然，寒涼貌。煖然，和暖貌。秋爲嚴殺氣象，春爲溫和氣象。四時，指春夏秋冬之變遷。此謂殺物非爲威，生物非爲仁。意眞人無心，隨道合變，任自然之變化，如四時之運行，同秋之降霜，原無心於肅殺，似春之生育，亦有意於仁惠。「與物有宜而莫知其極」，隨各物之所宜，任其所不得不行，止乎其所不得不止，常人莫窮其際。「聖人之用兵也亡國而不失人心」，聖人並有嗜殺之心，更無市恩之意，蓋知當爲而爲，不得已而用兵，雖滅人國，因人心之所欲亡而亡之，故不失人心也。如湯之征葛，人民皆曰「徯我后」是也。「利澤施於萬物不爲愛人」，然必不

是故亡市國，買服人心，祇知施利澤於萬世，毫不存一點偏私愛人之心。所謂「由仁義行非行仁義」也。郭象曰：「聖之在天下，煖然若陽春之自和，故蒙澤者不謝；淒乎若秋霜之自降，故凋落者不怨也。」「故樂通物非聖人也」：不是有心求與物相通，乃是自然與萬物溝通，否則不如此，便非聖人。「有親非仁也」，至仁即無私親，若有私愛，便非至公之仁，即莊子「賊莫大於德有心」之義。「天時非賢也」，此有二說：一謂天時猶占候言也。古文象，以擬天時，便非應時自合之賢，其一謂「天」與田子方篇「又恐百姓之無天也」之「天」同義，天時，言當時所宗，如換言謂案時機變，任用機智，有計較成敗之心，便不是大賢。「利害不通非君子也」：通，達也，利害當前而不能達觀，而生趨利避害之心，若斯之人，未能一窮通，均利害，而操情榮辱，封執是非者，尚且不能自達，豈是化人乎？「行名失己非士也」：行名，求虛名也，因求虛名而失喪真性，便不是有道之士。「亡身不真非役人也」：徒既徇名失己，喪其真性，便不能驅役物欲，而反為物欲所役使也。「若狐不偕務光伯夷叔齊箕子胥餘紀他申徒狄是役人之役適人之適而不自適其適者也」：姓狐字不偕，古之賢人，又云堯時賢人，不受堯讓，投河而死。務光，黃帝時人，身長七尺，又云夏時人，餌藥養性，好鼓琴，湯讓天下不受，自負石沉於廬水。伯夷叔齊，遼西孤竹君之二子，神農之裔，姓姜氏，父死兄弟相讓，不肯嗣位，聞西伯有道，試往觀焉，逢文王崩，武王伐紂，夷齊扣馬而諫，武王不從，遂隱於河東首陽山，不食其粟，卒餓而死。箕子，殷紂賢臣，諫紂不從，遂遁奴職。胥餘者，箕子名也。又解是楚大夫伍奢之子名員，字子胥，吳王夫差之臣，忠諫不從，抉眼而死，屍沉於江。紀他者，姓紀名他，湯時逸人也，聞湯讓務光，恐及乎己，遂將弟子陷于窾水而死。申徒狄聞之，因以踣河。若狐不偕等人，皆舍己從人，徇彼傷我，不知守自然之本，妄求分外之名，徒為人用，快人意，致喪其身，失其性者也。皆彼等矯情偽行，亢志立名，分外波蕩，遂至於此，自餓自沉，促齡夭命，而芳名令譽，傳諸史籍，斯乃被他人驅使，何

能役人，徒悅衆人之耳目，焉能自適其情性耶？

（譯解）古之真人其心無思慮，其容寂靜，其貌簡樸。此皆無因思慮而現顏顙之色，無因得意而現矜誇愉悅之色。其嚴凛如秋肅殺之象，其溫煦如春熙和之象，殺物非為威，生物非為仁，同秋之降霜，原無心於肅殺，似春之生育，寧有意於仁惠？蓋真人無心，暗與道合，任自然之變化，如四時之運行也，任各物之所宜，行乎其所不得不行，止乎其所不得不止，常人莫窮其際。聖人無嗜殺之心，亦無市恩之意，惟知當為而為，不得已而用兵，雖滅人國，亦因人心之所欲亡而亡之，故不失人心，如湯之征葛，人民皆曰「徯我后」，即其例也。然彼又非故意市恩以收服人心，惟知施利澤於萬世，從不存偏私愛人之心，所謂「由仁義行非行仁義也」。是故有心求與物相通，而不能自然而然，心與理合者，非聖人也。若有私愛，便非至公之仁，此即老子「賊莫大於德有心」之意。若乘時觀變，任用機智，有計較成敗之心，此乃投機家而非大賢也。若利害當前，不能達觀，而生趨利避害之心，若斯之人，未能一齊通達利害，猶累心榮辱，豈言是非，況且不能修身，安足為化人之君子乎？若求虛名而喪其真性，便非有道之士，彼習既徇名忘真，自不能擺脫物欲，而反為物欲所役使也。若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄諸人，皆舍己從人，徇彼忘我，不知守自然之本，妄求分外之名，徒為人用，挾其意一義，殺其身，喪其性者也。蓋彼等矯情僞行，忘本逐名，務外遂遠，遂至如此自餓自沉，保節天命，而旁名含譽，傳諸史籍，斯乃為他人所驅使，何能役人？徒悅衆人之耳目，焉能自適其情性耶？

（要義）此段仍言真人無心唯順自然，其存心，其容貌，亦常淡泊，不好殺，不市恩，無心於物，不存私愛，不用機智，不計利害，不務虛名，不若古之為名喪身者，徒為人所役，而不能自適其適也。

古之眞人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也；邴邴乎其似喜乎！崔乎其不得已乎！滀乎進我色也，與乎止我德也；厲乎其似世乎！謷乎其未可制也；連乎其似好閉也，悗乎忘其言也。以刑爲體，以禮爲翼，以知爲時，以德爲循。以刑爲體者，綽乎其殺也；以禮爲翼者，所以行於世也；以知爲時者，不得已於事也；以德爲循者，言其與有足者至於丘也；而人眞以爲勤行者也。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一，與天爲徒；其不一，與人爲徒。天與人不相勝也，是之謂眞人。

（今譯）「其狀義而不朋」：狀，迹也，義，宜也，朋，黨偏也。眞人自宜於物，非有心而爲之，又安有黨偏之迹？「若不足而不承」：眞人沖虛，似若不足，實則謙抑而讓，泰然自足，故不必更承以增益之。「與乎其觚而不堅也」：與，閒暇，安行也。觚，獨也，特立不羣也；堅，固也。安行其獨，雖似與人不羣，卻不固執。從守獨之人，往往多固執；而眞人容異自得，逍遙獨化之境，自無固執之事。「張乎其虛而不華也」：張，廣大貌；華，浮華也。眞人器府寬閑，與虛空等量，而韜德眞實，深淵虛廣大而不浮華也。「邴邴乎其似喜乎」：邴音丙，暢舒自適也。眞人能與化，隨遇而適，貌似喜而實無心於喜也。「崔乎其不得已乎」：崔，動也，眞人凝寂，應物兼至，迫而後動，似不得已而應之也。「滀乎進我色也」：滀，聚也；進，超也。凡人有滿足之事，其往往面有得色；眞人清聚充實，任物自得，而不矜其功，不伐其得，故超超遠驕矜之顏色，淡泊無情，其與乎止我德也」：與世相接，寬容無偏，寬厚之德，使人愛其感化歸止其德也。「厲乎其似世乎」

厲，危也，處世多危機，眞人則履危而安，雖類世人，然其於危懼，故不見其危。」「謷乎其未可制也」，謷，高也，高放而自得不受世俗禮法之所制。「連乎其似好閉也」，連，長也，綿邈深遠，莫見其門，歛如關閉，不聞見也」。「悗乎忘其言也」，悗，無心貌也，不用知慧，而天機自發，不用言說，而道理益顯。以上描寫眞人之儀態性狀。「以刑爲體以禮爲翼以知爲時以德爲循」，世之爲治者，刑，政，知，德兼施。以刑罰爲政治之體要，以禮樂爲御物之羽儀，以知爲應時制宜之功用，以循德爲社會國家遵循之軌轍。「以刑爲體者綽乎其殺也以禮爲翼者所以行於世也以知爲時者不得已於事也以德爲循者言其與有足者至於丘也而人眞以爲勤行者也」，眞人對此四者之看法，認爲刑罰乃世俗治具之一，非眞人所尚，視其能以殺止殺，殺一儆百，亦姑任之。禮樂爲世俗治教之羽翼，非眞人成節，視其可範圍人心，亦姑任之。世人以知爲應時權宜工具，眞人順然無懷，付之冥知，居必然之會，乘之以遊，蓋時之自動，然照自來，若不得已焉，非惡循德之大世人有心於爲德，雖而使人遵循，眞人不知其爲德，率性而行，充沛洋溢，而人樂歸之，而與之同登至德之域。常人不識眞深，誤認眞人身體力行如此，是豈足以知眞人哉？「故其好之也一其弗好之也一」，一，齊也，與齊物論之齊同義。眞人無所好與無所惡之別，唯以齊於一切，雖不忘懷，雖不□之。」蓋既忘懷於美惡，亦無心於愛憎，故好與惡好，出自本情，而超，未嘗不兼其殊之也。彼超世俗之有好有弗好，未過繫於此是憂不屑，或從形體於愛好而總遭，如合於一。「其一也一其不一也一」，「其一」指一本之道理，「其不一」，指萬殊之事物，萬殊而實出自自然，各有各之理，是故從根本而來，宇宙道理本是一元，從我眾看來，天下事物亦是受此一元之自然法則所支配。故曰「其一也一，其不一也一」。「其一與天爲徒」，言能明自然之理，退入合於天也。「其不一與人爲徒」，言不能明自然之理，猶存俗人之見，落於萬殊紛紜中，不能看出統一之理法。蓋同天人，均彼我，與自然而爲一，我與我，我無人見，則不應爲徒矣，其年進其步，於絕對之境。

之一物，亦即受自然理法之支配，因之眞人遂認自然與人爲一體，視萬物爲一物，萬物彼此各不相非，自然與人各不相勝，是故彼若空虛而無所不有，無所不在，彼即如此而齊一天人物我也。

（譯解）古之眞人自宜於物，非有心而宜之，又安有寬偏之迹？眞人沖虛，似若不足，實則率性而動，泛然自足，故不必求承以增加之。眞人安行其獨，雖似與人不羣，却不固執，眞人虛懷寬閑，與虛空等量，而智德眞實，雖猶虛廣大而不浮華也。眞人隨變任化，所遇斯適，貌似喜而實無心於喜也。眞人凝寂，應物無方，迫而後動，似不得已而應之也。彼會聚衆生，任物自得，不矜其功，不伐其德，故能超絕驕矜之辭色。與世相接，寂乎無爲，寬閑之德，使人受其感化而止其德（低），從能履危而安，雖類世人，然異於羈縻，故不見其危。彼高放而自得，不受世俗禮法之羈縻，故默默如閉，不聞見也，不問審察，不加道理發揮，以示乃描寫眞人之儀態性狀。世之爲治者，獨以政、以知、以德維繫，以刑罰爲政治之體要，以禮樂爲御物之羽儀，以知爲應時制宜之功用，以德爲社會羣衆遵循之範疇。眞人對此四者之看法，認爲刑罰乃世俗治具之一，非眞人所創，顧其爲用能以殺止殺，殺一儆百，亦姑任之。禮樂爲世俗治教之羽翼，非眞人所創制，顧其爲用可範圍人心，亦姑任之；世人以知爲應時制宜工具，眞人雖然無慮，待之爲智，亦必然之勢也；聚之以遊，蓋時之自動，順應自來，若不得已焉，非衆人倡之。世人有心於爲德，而使人遵循之；眞人不知其爲德，率性而行，充沛洋溢，而人衆歸趨之，而與之同登至德之域。常人不識高深之；誤認眞人身體力行如此，是豈足以知眞人哉？眞人無「好與弗好」之別，所以對於一切，無不忘懷，無不齊一。既忘懷於美惡，亦無心於愛憎，故好與弗好，出自凡情，而聖智虛聰，未嘗不齊一視之。彼認世俗之有好有弗好，不過彼此立場不同，實則毫無標準，不如混合爲一也。自眞人看來，物雖萬殊，而實皆出自然一本之理，是故從根本觀之，宇宙道理本爲一元，從枝葉觀之，天下事物亦皆受此一元之自然法所支配，故曰其一也一；其不一也一；眞人能體天人之齊萬

疑，與自然而爲類；世人則彼衛而我我，是與凡人而爲徒也。眞人認自然與人爲一體，天視萬物爲一物，萬物彼此不相非，自然與人各不相勝，是故彼若空虛而無所不有，無所不在，彼即如此而齊一天人物我也。

（要說）此段言眞人之態度作爲，不談清虛，無偏無黨，不矜其功，不伐其德，與世相接，容與無爲，不受世俗禮法之所制，不用言說而道理全顯。任世俗之用刑，用禮，用知，用德，無心作爲，一任自然，故其視天與人，好惡不足刑，大無區別，無分別，其視可一者一，不可一者亦一，彼即如此而齊天人均物我也。

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天爲父，而身猶愛之，而況其卓乎？人特以有君爲愈乎己，而身猶死之，而況其眞乎？泉涸，魚相與處於陸，相呴以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。

（詮釋）「死生命也其有夜旦之常天也人之有所不得與皆物之情也」：「命」，自然之現象；「有」，同「猶」；「夜旦」，即晝夜也。「常」，持續不斷之意。「與」，參與之意。言死生乃自然之現象，其猶如晝夜之循環同本之於自然也。不能有一毫人力參與於其間，此實物理之常情。「彼特以天爲父而身猶愛之而況其卓乎人特以有君爲愈乎己而身猶死之而況其眞乎」：卓，超也，超絕亦作逴絕，逴卓通。彼指世人。世人視天如父而愛之，而況有超乎天者（指道），豈不更當愛之乎？愈，勝也，君尊於己，故謂之愈己。世人都知尊君，甚至忠之故，而效死弗辭，而況有眞君（指道），豈不更當忠之乎？「泉涸魚相與處於陸相呴以濕相濡以沫不如相忘於江湖」，此段都要也。涸，水乾也。江湖浩瀚，游泳自在，各足深水，無復往還，彼此相忘，俯恣用情，蕩

思不消乎泉涸，水中之魚，相處於陸地，其時無各以口沫互相濡活，以表其愛情，此時之相愛護比之江湖中之相忘其去遠矣，亦猶大道之世，萬物各適其適，不須大聖出，不相來往而各盡其道德，固實至美作，與自爲仁，孝子盡孝，用以表異，烏及去道之世，道德於是衰，故如魚惟失水所以呴濡，大惟失道，所以親愛，聖人不能離道，猶魚不能離水，與其不能離而相愛，豈若守然而相忘？況與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道也。乎業以[illegible]，要游於無何有之鄉，兩忘者，無毀無譽也，則化其道與實與道相合也，此俗樂也，是故譽堯毀桀之者，非毀彼即譽此，以古道甚深者，若此是仁義之與聖與桀皆反映世道之陵替，豈若當致治之世，無毀無譽，人人相化於道哉。

（講解）生死皆自然的現象，猶如晝夜之循環同乎之最自然，非能算一點人力參與於其間之所畫縱理之常態，世人卻愛惜以父而愛之，況於超乎天者之道，豈不更應愛之乎？世人都知愛君，甚麼爲之故，而效死無辭，況於若真君之道，豈不更應忠心事奉？魚在江湖之中，游泳自得，忘是深水，彼此相忘，何必用情結思，泊乎泉涸，魚處於陸地，其時無各以口沫互相濡活，以表親愛，此時之相愛，較之江湖中之相忘，相去甚遠矣，亦猶夫道之世，萬物各適其適，雖大聖出，不相往來，及世衰道微，聖智乃作，與自爲仁，孝子盡孝，用以表異，烏及大道之世，道德於道哉，魚惟失水，所以呴濡，人惟失道，所以親愛，聖人不能離道，猶魚不能離水，與其不能離而相愛，豈若存善而相忘於道，是故凡譽堯毀桀之人，非毀於彼即譽於此，不若置堯舜而兩忘之，[illegible]亦因反映世道之陵替，[illegible]無毀無譽，[illegible]人與道化[illegible]不如兩忘而化其道，[illegible]此[illegible]學者宜注意，如「相忘」「兩忘」[illegible]，而能與道化合者之方能忘却一切。

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃

乃所以善吾死也，夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣，然而夜半有力者，負之而走，昧者不知也。藏小大有宜，猶有所遯。若夫藏天下於天下，而不得所遯，是恆物之大情也。特犯人之形，而猶喜之，若人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計耶？故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善夭善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎。

詮釋）：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死，故善吾生者乃所以善吾死也」，夫塊，天地也。載，成也。形，生，老，死，人生所必經之過程。既有形生，必有老死，本不足怪。夫形、生、老、死，皆我也，故以吾生爲善者，吾死亦可以爲善矣。生死本無二理，又何必悅生而惡死乎？「夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣，然而夜半有力者負之而走，昧者不知也」。藏舟於壑藏山於澤，謂澤中有山，山中有壑，而舟又存壑中，可謂固矣，然滄桑頃變，山化爲澤，舟亦隨之沉沒，此喻造化推移也。有力之力，非人力，造化之力也。負之而走，猶言看似不變，究有變出意外者。舟與山俱無恙，又存於壑澤之中，何嘗不固？然造化默運，愚昧者竟不之覺，猶謂在其故處也。豈知故日新，譬如逝水，其中實遷，無時暫息，昨我今我，其義亦然也。「藏小大有宜實猶有所遯。若夫藏天下於天下而不得所遯是恆物之大情也」，遯，變化也，卽上云「有力者負之而走」之意。藏舟藏山，是藏之大，藏人藏物，是藏之小。無論藏大藏小，在人自計以爲至當，實則終不能無變化，其變化又是出人意料之外。故藏而存之者，不能止其遷也。無藏而任化者，變更不能變也。藏天下於天下，言無所藏也。既無藏矣，何從得遯，那知遯實生於藏之過，若無藏

下之理非我所得私，因而付之天下，即此理隨在，與我共之，又烏有所遯哉？此乃常物之通理也。或謂物與道爲一，天下在道中，萬物亦在道中，故藏物於天下，無異藏天下於天下，不以物之形骸爲天下，而以物之神藏於天下，方無所逃，無所變。此言天地萬物永遠不變之神理。「特犯人之形而猶喜之若人之形者萬化而未始有極也其爲樂可勝計耶故聖人將遊於物之所不得遯而皆存善妖善老善始善終人猶效之又況萬物之所係而一化之所待乎」特：祗。犯：或作遇，範，鑄，範金之範。特，獨也。未始有極，謂無窮盡也。可勝計耶，猶言無窮。若，如斯。人之生也，偶然賦形，人猶喜之；而世界萬物無窮盡之變化，如人之偶然成形者無窮，則其喜樂豈有窮乎？萬物皆變化，惟道無變化，聖人心與道游，所以能與道俱存，與天地同體，故曰皆存。妖即夭。萬物所係，即萬物之根源。一化之所待，即一切變化之所從出。二者均指道而言。夫人百年之中，一生之內，從容平淡，對有成敗、對壽夭老少俱無所執著，無所係戀，猶是以爲模範而倣效之，何況人與萬物之根源變化所從出之「道」而言，其爲天下之所宗，不亦宜乎？[illegible]

〔譯解〕夫天地載我形，勞我生，佚我老，息我死，形、生、老、死，乃人生必經之過程，自既有形生，必有老死，本不足怪。夫形、生、老、死，皆我也，故以吾生爲善者，吾死亦可以爲善矣。生死本無二理，又何必悅生而惡死乎？澤中有山，山中有壑，而舟又存壑中，何嘗不固？然滄桑頃變，山化爲澤，舟沉壑裏亦然，此造化默運，愚昧者竟不之覺，猶謂尚在其處也。豈知世故日新，猶如逝水，冥中貿遷，無時暫息。昨我今我，其勢亦然也。藏舟藏山，是藏之大，藏小藏大，是藏之小。無論藏大藏小，在人自計以爲至當矣，然不能無變化，其變化又是出人意料之外。故藏猶有之者，不能止其遯也。無藏而任化者，變所不能變也。藏天下於天下者，無所遯，既無藏矣，何從得遯？可知遯實生於藏之過。若悟天下之理非我所得私，而因而付之天下，則此理隨在，與我共之，又烏所遯哉？此乃常物之通理也。人之生也，偶然成形，人猶喜之

既非實有無窮盡之變化，知人之形無窮者無窮，則彼等之喜樂豈有數乎？萬物皆有變化，其變化無窮，故人心須遺形，斯可以與道相存，與天地同遊矣；苟人對於壽夭老少無所喜惡，無所好惡，猶足以為萬物師法，而人皆仿效之，況人與萬物之根源，變化所從出之道而得之，實為天下之所宗仰，不亦宜乎？

此節言要養生者，須忘形、忘生、忘死，苟以人生必經之過程，不必縈懷，而生老病死，須順其自然，知死生之事，如晝夜循環，自須泰然，乃能隨萬物之變化，惟能與道為一者，即能夭壽如一，天下之人須無變化矣，蓋道不生不滅者也，聖人體此以不生不死之道，無論夭壽生死，皆不介意，蓋其精神與道同其永恆故也。

〔一〕夫道有情有信〔二〕，無為無形〔三〕；可傳而不可受〔四〕，可得而不可見〔五〕；自本自根〔六〕，未有天地〔七〕，自古以固存〔八〕；神鬼神帝〔九〕，生天生地〔十〕；在太極之先而不為高〔十一〕，在六極之下而不為深〔十二〕，先天地生而不為久〔十三〕，長於上古而不為老〔十四〕。狶韋氏得之，以挈天地〔十五〕；伏戲得之，以襲氣母〔十六〕；維斗得之〔十七〕，終古不忒〔十八〕；日月得之，終古不息〔十九〕；堪坏得之〔二十〕，以襲崑崙〔二一〕；馮夷得之〔二二〕，以遊大川〔二三〕；肩吾得之〔二四〕，以處大山〔二五〕；黃帝得之〔二六〕，以登雲天〔二七〕；顓頊得之，以處玄宮〔二八〕；禺強得之，立乎北極〔二九〕；西王母得之〔三十〕，坐乎少廣〔三一〕，莫知其始〔三二〕，莫知其終〔三三〕；彭祖得之〔三四〕，上及有虞〔三五〕，下及五伯〔三六〕；傅說得之〔三七〕，以相武丁〔三八〕，奄有天下〔三九〕，乘東維〔四十〕，騎箕尾，而比於列星〔四一〕。

〔註釋〕〔一〕夫道有情有信：情，實也；信，徵也。〔二〕……有情有信〔三〕……御，老子……

精，其精甚真，其中有信」之義也。無爲無形，即老子「無狀之狀，無物之象」。郭象注云：「明其無爲，有情也；遂應若響，有信也；天施無爲也；莫見其形，無形也。」「可傳而不可受，可得而不可見」者，謂道不無形，故可以心傳而不能以形受也，可以神得而不能以目見也。郭象注云：以實言理，故可傳也；實非其物，不可受也；以心得之，可得也；以形言之，不可見也。「自本自根，未有天地，自古以固存」者，謂道爲萬物根本，更無有爲造之根本者，故曰自根耳。換言之，道其本身自爲本根者也。未有天地之先，道早存在，正黃老學派所謂「有物混成，先天地生」之義也。「神鬼神帝，生天生地」，神與生同義，謂鬼神天帝非用神者也；神鬼者引出鬼，神帝者引出帝也。「在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老」。太極，陰陽未判，謂太極即指時間之原點；六極之先者，宇宙空間也。言道超乎時空之間而不受時空之限制也。長於上古而不以爲老，此言道無時無地而不存在，即無所謂時間與空間之限制也。「狶韋氏得之，以挈天地」，狶韋氏，有文字以前之遠古帝王號也，挈，猶言得之能與天地契合。「伏戲氏得之，以襲氣母」，伏戲，三皇之一，即伏羲，亦作伏犧。襲，合也。氣母，元氣之母，即生物之原質，猶言與生物之原質融合。「維斗得之，終古不忒」，維斗，北斗也，維斗居北辰，爲眾星綱維之義也。得至道，故能歷終始而不差忒。「日月得之，終古不息」，日月得道，故得終始周流，運行不息。「堪坏得之，以襲崑崙」，堪坏，神名，人面獸身。襲，入也。得道入居崑崙山爲神也。「馮夷得之，以遊大川」，馮夷得道，爲河伯，以遨遊於黃河之中。「肩吾得之，以處大山」，肩吾，神名，得道而居於泰山，泰山，東嶽也。「黃帝得之，以登雲天」，黃帝，軒轅氏也，採首山之銅，鑄鼎於荊山之下，鼎成，有龍垂胡髯下迎，黃帝乘龍上天，羣臣及後宮七十餘人，白日乘雲龍以登天，仙化而去。「顓頊得之，以處玄宮」，顓頊，黃帝之孫，即帝高陽也，亦曰玄帝，據處北方之帝（「北方曰玄」），而處於玄宮也。「禺強得之，立乎北極」，禺強，北海水神也。人面鳥身，

乘雲而行居於北極。」「西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終。」少廣，西極山名。西王母，太陰之精，漢武帝時所會者，顏容若妙齡女郎，甚端正，常坐西方少廣之山，不復生死，故莫知始終也。「彭祖得之，上及有虞，下及五伯。」彭祖，顓頊元孫，善養生得道，壽八百歲，故能上自虞舜下至五伯。「傅說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。」傅說，隱於傅岩，殷王武丁用之以爲相，而天下治。相傳傅說死而爲神，故乘東維騎箕尾（星座名），而寓與衆星之間。以上自豨韋氏至此皆列舉得道之運用。凡得道之人，能臻於神妙之境，與天地造化運爲一體，故舉十三例以證其義。

註解（講解）：夫道雖寂寞無聲，其中有實有信，而外表無狀無形。蓋道之爲物，明明確確有情有信，猶機若事有信也，但從深處實無爲也，視之不見無形也。道既無形，是以祇能意傳而不能受不能見。常言道理可傳也，但非言教不可受也，左右領悟可得也，雖於形色不可見也，道原是無形無象，體之根本，萬物存焉，道爲其根本者，未有天地之先，已經存在，凡鬼神天地，均自道生之，道無形無聲與無窮，其先於天地而不以爲久，其於上古而不以爲老者，此言道無時無處而不存在，即是存在道化與永久性也。豨韋氏得之，能與天地契合，伏羲氏得之，能與生物之原質混合，維斗之星得之，則終應始而不差忒，日月得之，故得終始循環，運行不息，堪坏得之，人面獸身，得以襲入崑崙山爲神，馮夷溺死得道，封爲河伯，遨遊於黃河之中。肩吾得道爲神，居於泰山，黃帝得道，乘雲駕龍以登天仙化而去。顓頊得道，爲北方之帝，而處於玄宮。禺強，北海水神，人面鳥身，乘龍而行，居於北極。西王母得之坐乎少廣之山，不復生死，故莫知始終也。彭祖養生得道，壽八百歲，故能上自虞舜下至五伯。傅說死而爲神，乘東維騎箕尾，而與於衆星之間。以上諸得道之人，均能臻於神妙之境，與天地造化混爲一體，共舉十三例以證其義。」可見道。（注）此說明道之運用，道雖無形，乃是實有；道雖無聲，而保存不變，未有天地之先已存

存在，頗無時間空間之限制，無論何事，皆不足比其高、深、久、老。故凡得道之人，萬物皆能爲之運用，皆通神妙也。

南伯子葵問乎女偊曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣」。南伯子葵曰：「道可得學耶」？曰：「惡！惡可？子非其人也！夫卜梁倚有聖人之才，而無聖人之道。我有聖人之道，而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果爲聖人乎！不然，以聖人之道，告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，三日而後能外天下。已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物。已外物矣，吾又守之，九日而後能外生。已外生矣，而後能朝徹。朝徹而後能見獨，見獨而後能無古今，無古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其爲物：無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也，其名爲攖寧。攖寧也者，攖而後成者也」。南伯子葵曰：「子獨惡乎聞之」？曰：「聞諸副墨之子，副墨之子聞諸洛誦之孫，洛誦之孫聞之瞻明，瞻明聞之聶許，聶許聞之需役，需役聞之於謳，於謳聞之玄冥，玄冥聞之參寥，參寥聞之疑始」。

〔詮釋〕「南伯子葵問乎女偊曰子之年長矣而色若孺子何也曰吾聞道矣南伯子葵曰道可學耶」。女偊，古之懷道人。年長，年已老。孺子，稚子也。女偊年雖老，而色猶如童子，故南伯子葵問其何以至此。女偊答曰：「吾已得道，故能返老還童」。子葵聞之，以爲道既可得，必有所以

學之道乎？問如何學此得道之法耶？答曰：「惡！惡可！子非其人也」。「惡惡可」，安可？按恐非學

得之人也。意謂汝未有內凝之心，「故非求道之人也」。與未學道時之卜梁倚相似。「卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才亦易矣，吾猶守而告之」。（此某猶智用明敏，其才猶乎可能傳聖人之道，惟猶不知勉力，未能成內凝之道，我雖天資較遲，而至誠無息，故可語於道，故我欲以內凝之道教之，使彼勉力而行其內斂，成為聖人，而不待勉力，則以聖人之道告聖人之才亦易事，我何必如是諄守勿失反覆勸勉之乎？）「參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹而後能見獨；見獨而後能無古今；無古今而後能入於不死不生」。其後為發揮道說。（丞靜修練，不能離形去知，其最能遺忘天下，然後能忘天下於心外，故曰外天下。故曰三日而後離遺忘物（按物質為身外之物，最易遺忘），乃至忘己身，離切我身，又至九日，而後遺忘己身之生存，達到離形，離忘其我（按自己生命又較難忘），而至於我我兩忘，死生一觀，而後豁然如朝陽之初啓，呈現出清明之象，此即所謂朝徹，亦即所謂見獨也。道本至道，渾然一體，超時超影，懷然見到宇宙一本之理，吾人與至道相合，則宇宙之理常存，即所謂長存似乎不存在，故無古今生死之異也。殺生者不死，生生者不生，其為物無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也，其名為攖寧。攖寧也者，攖而後成者也」。殺生者不死，生生者不生，殺盡與不生，參其發育生長之一，發其生長生之理，此言真人雖有形骸，而真性常存，與道永恆，何嘗有死？知道化生，一成自然之理，物之自然，或有成有毀，如此深知事物之生，對於事物之來，任其自來，事物之去也任之，事物之成也亦任之，任其自去，故能深知此皆現象之變化，何必觀其落後而亂於事事物物紛紜擾攘之中，守其寧靜不變之心，此從萬象中獲得宇宙統一之理法，者是有得於道也，所謂攖寧之者也，（攖，擾也，寧，寂靜也），寧其擾亂也，以擾亂為輸入寧靜之宗旨也。

。文字非但，亦係傳道之助，[illegible]由於[illegible]
墨之子，「洛誦」，[illegible]也，背文謂之洛誦，[illegible]「又聞諸洛誦之孫」[illegible]
目洛誦之孫，「瞻明」，見解洞徹也。[illegible]「聶許」[illegible]
心，不如踐於物也。「需役」[illegible]「於謳」[illegible]
」，[illegible]「玄冥」[illegible]
學參玄冥，[illegible]「參寥」[illegible]「疑始」[illegible]
」「疑始」[illegible]由於學而[illegible]
明白，而有[illegible]心，而與物相用，而自化於道，而接近[illegible]，而把握[illegible]之本體。」（以上
（講解）南伯子葵問於女偊曰：「汝年已老大，而色猶如孺子，果有何術得以至此乎？」女
偊答曰：「吾[illegible]已有得於道矣。」[illegible]以為道既可得，必有所以得之之法，問如何
學此得道之法耶？[illegible]女偊答之曰：「噫！安可[illegible]求道之人，殆與未聞道之
卜梁倚相似，[illegible]卜梁倚有聖人之才，而無聖人之道，[illegible]可以傳聖人之道，[illegible]未能成為得道之真
[illegible]而至[illegible]，故有道[illegible]我欲以[illegible]之道教之，使[illegible]力而行，[illegible]庶幾可成
為聖人，[illegible]不待[illegible]努力，[illegible]聖人之道[illegible]守[illegible]失而[illegible]其後[illegible]
能遺外天下，[illegible]經我教之三日，始能遺忘天下（天下於己身最疏遠故易忘），又七日而
後能遺忘物（按物者事物多所[illegible]而[illegible]己身[illegible]難忘），[illegible]能遺忘己身之存在，[illegible]
能遺忘生死（按自己生命[illegible]難忘）。[illegible]能忘我[illegible]生死，[illegible]而後此心豁然如朝陽之
初出，[illegible]清明之象，[illegible]所遇[illegible]安，[illegible]
持，[illegible]宇宙[illegible]之[illegible]與道相合，[illegible]
但[illegible]不[illegible]生死之[illegible]

身形肢體，而真性常存，真理永恆，何害有死，從難逃化萬生，成順自然之理，隨物之自宜，豈勞心劇為生哉？彼對於事物之去，任其自去，對於事物之來，任其自來，事物之毀也任之，事物之成也亦任之，蓋彼深知此皆現象之變化，何必固執？彼能於天下事事物物紛紜擾攘之中，守其寧靜不變之心，此從萬象中獲得宇宙統一之理法，是有得於道也。凡學道有九種歷程：由文字而誦習，而明白，而有得於心，而與物為用，而自化於道，而接近自然，最終而把握無極之道之本體。

〔三〕〔要旨〕此段假託南伯子葵與女偊之問答，而歸結於道之教學。必須有學道之才與學道之方，然後能循序而進，三日至一境界，七日又至一境界，九日又進一境界，以至乎與道融合，超時間，離生死，一任自然，不強求生而生不已，所謂攖寧。無去無來，無成無毀，時去時來，時毀時成，寧且攖甚至毀所以來而唯其毀而所以成。上言攖之之理，下言學之之方，由文字而入，以至於希微無無之理。到此地步，方悉真人，方足為大宗師也。

〔四〕子祀、子輿、子犁、子來，四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻？孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣」。四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。俄而子輿有病，子祀往問之，曰：「偉哉！夫造物者將以予為此拘拘也」！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天，陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跰𨇤而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也」！子祀曰：「女惡之乎」？曰：「亡！予何惡？浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化

予之右臂以為彈，予因以求鴞炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因而乘之，豈更駕哉？且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉」？

【註釋】「子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友」，子祀等四人，未論所據，觀其心跡，結為方外之士。「尻」，脊骨。夫人起自虛無，無則在先，故以無為首；從無生有，生則居次，故以生為脊；既生而死，死最居後，故以死為尻。「友」，同志之人。「莫逆」，志同道合，友朋之知己者曰莫逆。「相視而笑」，心心相印，不期而現於顏面之狀。首、脊、尻，皆屬於一身，猶言諸體既無、生、死為一體而無容心。子祀、子輿、子犁、子來四人並是方外之士，相語曰：「誰能視生死存亡如一體之人，即是我輩之同志。四人同解玄理，心心相印，不期而現於顏面，遂相視而笑，結為知交。蓋尻首雖別，本是一身；死生雖異，原屬一體，能達斯旨，所遇皆適，豈有存亡欣戚於其間哉？」「俄而子輿有病，子祀往問之曰：偉哉夫造物者將以予為此拘拘也曲僂發背上有五管頤隱於齊肩高於頂句贅指天陰陽之氣有沴其心閒而無事跰𨇤而鑑於井曰嗟乎夫造物者又將以予為此拘拘也」。「俄而」，不久也。「造物」，猶造化，即自然也。「偉」，大也。「拘拘」，謂拘攣也。「曲僂發背」，言其背差然屈曲。「上有五管」，藏府之管口也，既屈曲其背而不伸，則藏府之管口皆向背上。「頤隱於齊」，齊即臍，言頭低則面頰與臍平，似隱藏其處。「肩高於頂」，言肩膀高過頭頂。「句贅指天」，句贅，即人間世篇之會撮，髮髻也，言髮髻指天。或解作頸之脊椎骨向天。「陰陽之氣」，即造化之氣。「沴」，凌亂也，言陰陽二氣陵亂之故，使我形體殘缺至此。「

然而無事」，言心無所逃，不以為患也。「跰𨇤」：[illegible]

其疾方行貌。「曰嗟乎」：蓋歎言非自願。言子輿既知形殘，乃扶病臨井而自照其形，而復嘆曰：「造物者何必使我如此之形哉？」此非欲造物者之不為爾也。蓋身體自然之變，豈有敢惡之理？不過欲明物理，使人人知此拘拘之形皆由於自然，[illegible]耳。「子祀曰：汝惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴞炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也；失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！」「亡」，無也，否定之辭。「浸假」，猶如也。

[illegible]

變化[illegible]物不勝天，自古已然，[illegible]任其自然而已。譬如我形體殘缺，亦自然所賦予者，何用厭惡哉？

不若謂當耳。予觀[illegible]

[illegible]

其嘆何哉？嘆何？子輿有病，子祀往問之，子輿歎曰：「偉哉造物自然，竟將予我如此形態拘拘！」子輿背上隆起，曲僂之背皆向上生，面頰則低於臍，肩膀高於頭頂，髮髻指天，陰陽二氣錯亂，使其形體殘缺如此，然其心神閒適，不以為患，扶病而行，臨井自照而復歎曰：「而造物者何予我以此之形哉！」此非歎造物者之不公，蓋忘己而盡身任自然之變，故而歎之謂言造歎謝物理，使人人知此拘拘之形乃出於自然也。一然以譬喻世人耳。子祀問子輿之承之，乘其有謝厭惡之意，……子輿答以不但毫無厭惡之意，且甚心喜形化，往其自然，審而遊戲以擬之述譬此而為喻，將任其自然以俟天時而盡變換之妙。造物者以我之左臂化而為雞，雖未自累，亦以彈之以為食；造物者以我之尻化而為車輪，以我之精神化而為馬，我將乘此車馬以遊遊而無窮，說不實「唯」哉？指人來時，乃順其適之序而生，又喪人去時，亦順其自然之勢而死，既任自然之命安生順死，豈有欣喜悲哀於其心乎？此言以生死為一，無非自然之變化，既有順之而已，何須用其欣喜？而人之所心不能自解其倒懸，即為物所以束縛之，況人力不能勝天，其自古已然，不惟有任其自然而已。即如我之形體雖殘缺，亦自然所賦予者，何用厭惡之哉？」

（要旨）此段言人之形體，本不足貴，不可以形之美醜而生喜惡。必須求其解脫，一任造化之安排，視生死為一體。其實軀體死後，有化為有機物如雞，或化為無機物如彈或車馬，無往而不適，若斯，人以安時處順，哀樂不能入，即古所謂縣解者也。嗟乎！人心每不解此，終為物所縛，然物不能勝天，久矣。又何所厭惡於心乎！」

俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：「叱！避！無怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造化！又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」子來曰：「父母於子，東西

南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母。彼近吾死，而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉？夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踴躍曰：『我且必為鏌鋣』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳！人耳！』夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉？成然寐，蘧然覺。」

（語譯）「俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之曰『叱！避！無怛化』」。喘喘，氣息急促。「叱避無怛化」，叱，訶斥聲。避，使避之也。怛，驚也。子來患病，氣急將死，其妻及子皆圍而哭泣，子犁來問，見此情形，乃訶斥其妻子，使之避去，勿驚將化之人也。夫古之士，其一死生，而朋友臨終，和光往問，故叱彼親族，令避勞近，正欲變化，不欲其驚怛也。「倚其戶與之語曰：偉哉造物！又將奚以汝為？將奚以汝適？以汝鼠肝乎？以汝蟲臂乎？」又，復也。奚，何也。「奚以汝為」，化作何物也。「奚以汝適」，化往何處也。子犁既令其妻子勿驚將化之人，乃倚門觀化而告子來曰：大矣造化之奇妙！彼將令汝化為何物？彼將令汝化往何處？將以汝之五臟化為鼠之肝，或將以汝之四肢化為蟲臂乎？任化流往，所遇皆宜也。「子來曰：父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉」。東西南北，言無論何往。「陰陽」，氣之化合。「不翅」，即不啻，無異也。「彼」，指陰陽。「悍」，逆也。言子來臨終聞其言而答曰：父母命子，無論何往，子必聽從唯命，不能不從。陰陽造化之理，猶有二親，豈能違反？造化令我老近死地，我苟不聽從，則是我拒陰陽，逆變化，斯咎在我，豈能責

何難矣哉？「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也」。形、生、老、死、乃人生所必經之過程。形、生、老、死，皆我也，以吾生為善者，吾死亦可以為善矣。生死本無二理，又何必悅生而惡死乎？「今之大冶鑄金，金踊躍曰『我必且為鏌鋣』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉？成然寐，蘧然覺」。大冶，鑄金匠人。踊躍，跳躍也。鏌鋣，古劍名。吳人干將為吳王造鑄造劍，因名雄劍曰干將，雌劍曰鏌鋣。犯，遇也。有作範，模型也。有作遇，此以大冶鑄金為喻，金在大冶手中，初無自由，豈金可有要求？「大冶必鑄為不祥之金」，萬物亦然，委任造化而生。彼要求生以為人者，造化亦必以為不祥之人，如大冶之於金也。吾人倘視天地為鑪冶萬物之大鑪，造化為陶冶萬物之大冶，明此理，則無往不適矣。當生時，成然為人，若夢也；當死時，蘧然無逝，入夢醒也。此言生若夢，死若覺，任其夢覺自然，不以生死累心耳。又成然是臥寢之貌，蘧然驚喜覺寤之貌。寐，寢也；覺，寤也。以善於死生，死亦善也，以死於生也，猶寤寐晝夜，何嘗不從容逍遙，死生變異，亦未始不任命自適，此蓋結子來以死生為寤寐者也」。

（語譯）無何子來患病，氣息喘急將死，其妻若子皆環侍而哭泣。子犁來問，見此情形，乃訶斥其妻子，使之避去。勿驚將化之人也。乃倚門觀化而告子來曰：大矣哉造化之奇妙，彼將令汝化為何物？彼將令汝化往何處？將以汝之元首化為鼠之肝？或將以汝之四肢化為蟲之臂乎？在化而往，所適皆適也。子來臨終開其言而答之曰：父母命子，無論何往，子必聽其唯命，不能不從。陰陽造化之理，何啻二親，豈能違反？造化令我走近死地，我苟不聽從，則是我拒陰陽，逆變化，斯咎在我。自然有何過失哉？夫形、生、老、死，乃人生所必經之過程，是故以吾生為善者，吾死亦可以為善矣。生死本無二理，又何必悅生而惡死乎？譬金在大冶手中，初無自由，使金猶有要求，大冶必鑄為不祥之金，萬物亦然，皆任造化而生。彼要求生以為人者，造化亦必以

不辯之人，知大治之為命也。吾人倘以天地為造化萬物之大爐，造化者為治萬物之大治，能明此理，則無往而不適矣。故生時，一任為人；當死時，則適然受死；若夢覺也。吾人豈有在其夢境自然，一切以生死自適也。

人要死，此好比小子不知死生之理，妄動情感，好象所以逆其妻子，而致因果造化之理。好不更爭其實，順自然之理，雖有情從而行，無可奈何，如人之不能忤逆其親者然。況吾人之於生、老、病、死之過程，亦即造化自然之理。好知金之於大冶，無可勉強。天地為治萬物之大冶，造化為治萬物之大冶，能明此理，則無往不適，此之謂真人，此之謂真知，以其知生死如夢覺也。

（一）子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友，曰：「孰能相與於無相與？孰能相為於無相為？孰能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。莫然有間，而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往待事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶為人猗！」子貢趨而進曰：「敢問臨尸而歌，禮乎？」二人相視而笑曰：「是惡知禮意！」子貢反，以告孔子曰：「彼何人者邪？修行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之。彼何人者邪？」孔子曰：「彼遊方之外者也；而丘遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣！彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決𤴯潰癰，夫

若然者，又惡知死生先後之所在？假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業，彼又惡能憒憒然，爲世俗之禮，以觀衆人之耳目哉」？子貢曰：「然則夫子何方之依？」曰：「丘，天之戮民也。雖然，吾與汝共之。」子貢曰：「敢問其方！」孔子曰：「魚相造乎水，人相造乎道。相造乎水者，穿池而養給。相造乎道者，無事而生定。故曰，魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」子貢曰：「敢問畸人！」曰：「畸人者，畸於人，而侔於天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。」

（詮釋）「子桑戶孟子反子琴張三人相與友曰孰能相與於無相與相爲於無相爲孰能登天遊霧撓挑無極相忘以生無所終窮三人相視而笑莫逆於心遂相與友」，子桑戶孟子反子琴張三人並有道之士，其於變化，一於死生。相與者，相親也。相爲者，相濟也。「相與於無相與相爲於無相爲」，如四肢五臟，各異其任，更相御用。無心於相親，無意於相濟。而相親相濟之功見矣。故於無與而相與周旋，無爲而相爲交友者，其實亦然。「登天遊霧」，超乎物外者也。「撓挑無極」，撓挑，宛轉也，猶言宛轉玄虛之中。「相忘以生無所終窮」，言道在能忘其生，生一忘，則無所不忘，故能隨變任化，至於無所終窮。子桑戶孟子反子琴張三人，皆有道之士，冥於變化，一於死生，素行既同，故相與訂交。且相謂曰：「誰能以天地萬物爲一體，無所親疏，無所保傷，無意於相親相濟，猶四肢五臟無心而相應相助乎？則真能相濟而成功矣。誰能超乎萬物之外，宛轉玄虛之中，能忘其生，忘其生，則無所不忘，能隨變任化至於無所終窮？」三人得意忘言，相

視而笑，既已同道，遂成莫逆之交。「莫然有間而子桑戶死未葬孔子聞之使子貢往侍事焉或編曲或鼓琴相和而歌曰嗟來桑戶乎嗟來桑戶乎而已反其眞而我猶爲人猗」。莫然，即默然。三人相視寂寞無言。有間，有頃也。侍事，助理喪事。編曲，編作歌曲也。「而已反其眞而我猶爲人猗」，夫從無出有名之曰生，自有還無名之曰死，汝今既還空寂，便是歸本返眞，而我猶寄人間，羈旅未還桑梓，欲齊一死生而發斯歌也。猗，相和聲。默然有頃，而子桑戶死，孔子聞之，命子貢往弔，且爲助喪事。其時，有編作喪曲者，有鼓琴相和而歌者，其歌曰：「嗟嗟桑戶乎！汝已歸本返眞矣，而我猶寄身人間，可歎哉！」「子貢趨而進曰敢問臨尸而歌禮乎二人相視而笑曰是惡知禮意」，趨，急走也。禮，居喪之禮。是，指子貢也。子貢見此情形，太爲詫異，所以趨而問之：「哀事，歌，喜樂也。臨喪事而表其喜樂，豈合居喪之禮乎？」孟子反與子琴張相視而笑曰：「此人何知禮之深意。」猶言其不知禮也。子貢以爲喪不宜歌，故發此問，禮意者，豈知者之所謂。此蓋譏其未悟禮之本意也。拘禮則近矯，率意顯然眞，必矯飾其哀思，是徒借相欺也。郭象注云：「夫大禮與天地同節，不拘制乎形名，直致任眞，率情而往，況冥同生死，豈存哀樂於胸中，而子貢方內儒生，性猶偏執，唯貴粗跡，未契妙本，如是之人，於何知禮之深乎？」爲方外所嗤，固其宜矣。「子貢反以告孔子曰彼何人者邪修行無有而外其形骸臨尸而歌顏色不變無以命之彼何人者邪孔子曰彼遊方之外者也而丘遊方之內者也外內不相及而丘使女往弔之丘則陋矣」，「修行無有」，猶言修己德行，無有禮儀。「外其形骸」，言不以生死爲意。「命」，名也，「方」，區域也，指天地之區域。遊於方之外者，即超乎天地之外也；遊於方之內者，即限於天地之內也。超乎天地之外者，不受禮教之約束，限於天地之內者，丘丘於禮俗教化，「陋」，固陋也。子貢歸告孔子曰：「彼爲何等人耶？雖自修之行，不以生死爲意，臨尸歌樂，顏色不變，毫無哀戚，莫測其道，無以名之，彼等究竟何等人乎？」孔子答之曰：「彼等二人，超乎天地之外，不受

禮教拘束，我知遊乎天地之內，人類社會之間，躬行仁義禮樂之數，但彼皆違禮，內外道殊，以人間世之俗禮，弔方外之高人，我誠鄙陋之甚也。」其意蓋以爲方內者，循禮合節，哀樂適中，與方外游，一生死者不同，弔者，方內之事，今施之於方外，則不相合，故孔子深悔其錯也。「彼方且與造物者爲人而遊乎天地之一氣，彼以生爲附贅縣疣，以死爲決𤴯潰癰，夫若然者又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體，忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業。彼又惡能憒憒然爲世俗之禮，以觀衆人之耳目哉」，「彼方且與造物者爲人」，王引之曰：「爲人猶言爲偶，中庸仁者人也，鄭注：讀如相人偶之人。」淮南原道篇「與造化者爲人」，義同。齊俗論「上與神明爲友，下與造化爲人」，尤其明證。言此人與造物爲偶。「而遊乎天地之一氣」，混同一氣，無生滅之對也。「附贅縣疣」，疣音尤，贅與疣皆身上之餘肉，如贅之附，如疣之懸。「決𤴯潰癰」，𤴯音換，癰音雍，疽之屬，如𤴯之決，如癰之潰也。猶言生無所樂死無所戚也。「又惡知死生先後之所在」，謂一氣循環也。「假於異物託於同體」，郭慶藩云：「水火金木，異物相假，衆諸寄託，共成一身，是知形質由來虛僞。」按此謂人身係由水，石灰，脂肪等諸種物質混成而合一體，則此形骸猶直是此諸種物質暫時之寓所，「反覆終始不知端倪」，反覆，猶往來也，終始，猶生死也。端倪，猶頭緒也。芒然，無知貌。彷徨，逍遙，皆自得逍遙之意。塵垢，指塵俗，陷溺等。憒憒，猶煩亂也。觀，示也。孔子又謂之曰：彼三子者與造物爲偶，與天地同遊，混同一氣，無生滅之別，氣聚則生，若疣贅附懸非所樂，氣散則死，若疣癰決潰非所惜，彼等既抱此見解，則生死原係一氣循環，又安知優劣之所在乎？況且人身原由水，石灰，脂肪等諸種物質混成而合一體，則此形骸猶直爲此諸種物質暫時之寓所。既知形迹虛假，無可欣愛，故能內則忘其臟腑，外則忘其耳目，生死如往來，不知其所始，亦不知其所終，實無頭緒可尋，是以能放任於塵俗之表，逍遙於無爲之境，豈肯煩擾其心，斤斤於世俗之禮節，以圖炫耀世人之耳目

哉？「子貢曰然則夫子何方之依孔子曰丘天之戮民也雖然吾與汝共之子貢曰敢問其方孔子曰魚相造乎水人相造乎道相造乎水者穿池而養給相造乎道者無事而生定故曰魚相忘乎江湖人相忘乎道術子貢曰敢問畸人曰畸人者畸於人而侔於天故曰天之小人人之君子人之君子天之小人也」。「夫子何方之依」，依，猶也。「天之戮民也」，爾雅，戮，病也。戮民，猶言勞人。孔子欲為世法，故云，「吾與汝共之」，謂不妨共遊於方內。造，適也。「無事而生定」，生讀性，無事者，明道無不在，非若魚必依賴水之方，有事於穿池也。據俞樾，定讀為足。「畸人」，不耦於俗之人，即異俗之人也。「侔」，同也。子貢既聞方外方內之說，知二者各不相及，未知夫子依於何道，故復問之。孔子答曰：我欲為世法，猶天所生勞碌之人也。雖然，吾願與汝共遊於方內也。子貢請孔子解釋方外之理。孔子曰：魚適宜於水，人適宜於道。適宜於水者，穿池而遊，其養乃足。適性於道者，無為而生活自足（或作而性自定）。所以說：魚樂遊於江湖而不自知，人樂遊於道術而不自覺（按江湖無非水，故魚相忘，道術無非道，故人相忘）。子貢又問何謂不偶於俗之人。孔子答曰：畸人者乃不拘禮義不偶於世俗之人，而率其本性實與自然之理相合也。失德狂癡誕，在人謂之君子，然守禮即桎梏本性，不合於自然之道，在天即謂之小人。順自然合天道，在天則謂之君子，而不肯循守世俗禮法，在人則謂之小人。

（講解）子桑戶孟子反子琴張三人，皆有道之士，冥於變化，一於死生，志行既同，故相與訂交，且相謂曰：「誰能以天地萬物為一體，無所親疏，無所愛憎，無意於相親相濟，猶同五臟無心而相應相助乎？則真能相濟而成功矣。誰能超乎事物之外，宛轉逍遙之中，能忘其生，忘其生，則無所不忘，能隨變任化至於無所終窮乎？」三人得意忘言，相視而笑，既已同道，遂成莫逆之交。相對無言若久之，而子桑戶死，未葬，孔子使子貢前往助理喪事。「其時」有編作樂曲者，有鼓琴相和而歌者，其歌曰：「嗟嗟桑戶乎？故已歸本返真矣，而我猶寄身人間。」可嘆哉！」

子貢見此情形，大爲詫異，遂趨而問曰：「臨尸而歌，豈知禮乎？」孟子反與子琴張相視而笑曰：「此人何知禮之深意？」蓋譏其未悟徹禮之本意，拘心則近乎虛僞，率意則達其至誠，必能致其哀思。是復譏相嘲也。子貢歸告孔子曰：「彼爲何如人耶？無自修之行，不比生死爲意，臨尸歌樂，顏色不變，毫無哀容，莫測其道，無以名之，彼等究爲何等人乎？」孔子答之曰：「彼等二人，超乎天地之外，不受禮教拘束，我則處乎天地之內，人類社會之間，躬行仁義禮樂之教。但夫儒獨循方內外道殊，以人間世之俗禮，弔方外之高人，我誠鄙陋之甚也！」其意蓋以爲方內者，循禮會節，哀樂適中，與方外齊一生死者不同；弔者，方內之事，今施之於方外，則不相合，故孔子深抱慚愧也。彼等與造物爲偶，與天地同遊，混同一氣，無生滅之別，氣聚則生，附贅非所樂，氣散則死，若病瘡決潰非所惜，彼等既抱此見解，則生死原屬一氣循環，又安有優劣之所在乎？況且人身原由水、石灰、脂肪等雜種物質混合而成一體，則此形骸爲暫時寄託之寓所，既爲形迹虛假，無可執著，故能內則忘其臟腑，外則忘其耳目，逆死返生，不知其所始，亦不知其所終，「實無頭緒可尋，是以能放任於塵累之表，逍遙於清靜之鄉，豈肯擾其心，斤斤於世俗之禮節，以囿於俗世人之耳目哉？」子貢既聞方外方內之說，知二者不相及，未知夫子依於何道，故復問之。孔子答之曰：「我欲爲世法，治天所生勞碌之人也。雖然，吾願與汝共遊於方內也。」子貢更請孔子解釋方外之理。孔子曰：「魚遊性於水，人適性於道，適於水者，穿池而養，其養乃足；適於道者，無爲而生活自足。」所以魚只求樂遊於江湖而不自知，人樂遊道術而亦不自覺（按江湖無非水，故魚相忘；道術無非道，故人相忘）。子貢又問何謂畸於俗之人。孔子答曰：「畸人者乃不修禮教不偶於世俗，而率其本性與自然之理相合之人也。夫從仁履義，在人謂之君子，然守禮則桎梏本性，不合於自然之道，在天則謂之小人。順自然合天道，在天則謂之君子，然不肯拘守世俗禮法，在人則謂之小人。」

說明（要說）此段以魚之適性於水，喩人之適性於道，適性於道者，能忘生死，遺外形骸，能合天性，不拘禮法，從人倫責之，不合於君子之道，而從自然責之，人之拘守禮法，適爲小人耳。

顏回問仲尼曰：「孟孫才其母死，哭泣無涕，中心不慼，居喪不哀。無是三者，以善喪蓋魯國。固有無其實而得其名者乎？回一怪之。」

仲尼曰：「夫孟孫氏盡之矣，進於知矣；唯簡之而不得，夫已有所簡矣。孟孫氏不知所以生，不知所以死，不知就先，不知就後，若化爲物，以待其所不知之化已乎。且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？吾特與汝其夢未始覺者邪？且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死。孟孫氏特覺，人哭亦哭，是自其所以乃。且也，相與吾之耳矣，庸詎知吾所謂吾之乎？且汝夢爲鳥而厲乎天，夢爲魚而沒於淵，不識今之言者，其覺者乎？其夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排。安排而去化，乃入於寥天一。」

（註釋）「孟孫才」，姓孟孫名才，魯之賢人。「蓋」，加也，高出之意。「壹」，壹一也。「盡」，謂盡其道也。「進於知」，進，超過也，即超乎世人之智。「唯簡之而不得」，此言世人未能由博返約，知禮之本意，言逐於世俗之知者多也。「夫已有所簡矣」，此言孟孫才能由博返約，知禮之本。「孟孫氏不知所以生不知所以死不知就先不知就後」，先，生也，後，死也。此謂孟孫氏置生死於度外，不知所以生，不知所以死，換言之，即無所謂生，無所謂死，既無所

則生矣，不知就生，既無所謂死矣。不知就死，固不悅生不惡死之趣。「若化爲物，以待其所不知之化已乎」，若，順也。順其所以化以待其將來所不可知之化如此而已。按死，物化也，鼠肝蟲臂，所不知之化也。「且方將化惡知不化哉」。言生者日在化中也。「方將不化惡知已化哉」，言人有不化者存也。「吾特與汝其夢未始覺者邪」，言未能若孟孫才之達於知也。「駭形」，形之駭變。「損心」，使心受損累。「旦宅」，旦卽嬗之借字，猶言易也。喻人死如易居所。「情」，實也。言孟孫氏不以形體之變遷而使其心有損累，人死不過如人之移易居所，未嘗有實在之死。「孟孫氏特覺」，句絕。言我汝皆夢，而孟孫氏獨覺。「人哭亦哭是自其所以乃」，乃，猶言如此。孟孫氏固明知生死之理，第以世情不能不哭，故其哭而不哀也。「相與吾之矣庸詎知吾所謂吾之乎」，此有二解：一謂無論生死，其中皆有吾在，既以生爲吾生，亦以死爲吾死，生死有別，而生死中之吾無別也。甚至將宇宙間任何事物都視爲吾矣。此支同內外，彌貫古今，與化日新，豈知吾之所在，是即所謂吾者直與天合體矣。凡庸之人，識見淺狹，詎知我之所謂吾者非吾之吾乎？彼猶往往以自身之形骸謂吾，不知雖使千變萬化，而吾常在，新吾故吾，何厭何惡耶？一謂，猶見吾之有身，則相與吾之，豈知吾所謂吾之果爲吾乎果非吾乎？世人相與以吾之身爲吾，實則吾之爲吾身，果吾之身乎？抑非吾之身乎？「厲」與「戾」同，聲通用，至也。「造適不及笑，獻笑不及排」，人但知笑爲適意，不如當其忽造適意之境，心先喻之，不及笑也，及忽發爲笑，又是天機自動，亦不及推移而爲之，是適與笑不自主也。「安排而去化乃入於寥天一」，由此觀之，凡事皆非己所及排，自然冥冥中有排之者，今但當安於所排，而忘生死化之惡，乃入於寥虛之天之至一者耳。

（譯解）顏回問仲尼曰：孟孫才之母死，居母喪而無哀戚之情，而竟以善處喪名蓋魯國，彼無孝親之實，而得孝親之名，我對此事完全疑惑不解。仲尼告之曰：孟孫才之喪母，固已盡其禮

矣，過於世人之知識者。彼世人束於生死之情，以爲哀痛，未能由博返約，知體之本，安於性命之眞。孟孫才不然，彼能由博返約，知體之本，故不爲過分之哀感，在彼看來，生死置之度外，無所謂生，無所謂死，自不知從生不知趨死，順其所以化以待其將來所不可知之化而已。且生者日在化中，而人亦有其不化者存也，若吾與汝尙在夢中未能若孟孫才之超出於知也。且孟孫才不以形體之變遷而使其心有損累，彼認爲人死不過如人之移易居所，未嘗有實在之死。我與汝皆夢，惟孟孫才獨覺耳。孟孫才固明知生死之理，但與世情不能不哭，此其所以哭而不哀也。且也，無論生死，其中皆有吾在。生是吾，死亦是吾，甚至宇宙間任何事物都視爲吾矣，皆攝內外，綿貫古今，與化日新，是則所謂吾者直與天合爲一矣 凡常之人，豈見識此，豈知我之所謂無適非吾之理乎？譬如汝夢爲鳥而飛戾天，夢爲魚而沉於淵，是覺耶夢耶？此時即當魚鳥之我是覺耶夢耶？未可知也，實則尚可互語爲一耳。人但知笑爲適意，不知當其忽造適意之境，心先喻之，不及笑也。及忽發爲笑，又是天機自動，亦不及推排而爲之，是適與笑不能自主也。由此觀之，凡事皆非己所及排，冥冥自然之中有安排之者，今但當安於排，而忘去死化之悲，乃入於空虛之天之至純者耳。

〈要旨〉此段言孟孫才知體之本，視人死如徙居，本無所哀哭，然其所以哭者，亦順世人之情耳。世人直視自己之身，輒以「吾之」自執，實則果何嘗有吾哉？如夢之中有化鳥化魚之情，即討論此問題之孔丘，亦不自知己其覺耶夢耶？倘能不以物化繫心，乃與純一之自然相合，此蓋申明生死不足嬰念之意。

意而子見許由，許由曰：「堯何以資汝？」意而子曰：「堯謂我：汝必躬服仁義，而明言是非。」許由曰：「而奚來爲軹？夫堯既已黥

汝以仁義，而劓汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？」意而子曰：「雖然，吾願遊於其藩。」許由曰：「不然，夫盲者無以與乎眉目顏色之好，瞽者無以與乎青黃黼黻之觀。」意而子曰：「夫無莊之失其美，據梁之失其力，黃帝之亡其知，皆在鑪捶之間耳。庸詎知夫造物者之不息我黥，而補我劓，使我乘成以隨先生耶？」許由曰：「噫！未可知也。我爲汝言其大略：吾師乎！吾師乎！𩐎萬物，而不爲義；澤及萬世，而不爲仁；長於上古，而不爲老；覆載天地，刻雕衆形，而不爲巧，此所遊已。」

（註釋）「意而子」：堯時賢人。「許由」：堯時隱士。「資」：言給濟也。給者，與也；濟者，濟其所不及也。又解：資，助也。「躬服」，猶身體力行也。「軹」同只，語助辭。如詩「母也天只，不諒人只」。「黥」，墨額也。「劓」，割鼻也。「黥汝以仁義而劓汝以是非」，猶卽加之以刑罰。「汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎」，遙蕩，逍遙也。恣睢，放任也。轉徙，變化也。塗，道也。謂其形拘於仁義，不能遊於自得之場。「藩」，籬也。「盲」，無瞳而瞽者。「瞽」，有瞳而瞽者。「黼黻」，衣服之文彩。「火龍黼黻，昭其文也」。「无莊之失其美」，无莊古之美人，既聞大道，遂去其裝飾，而自忘其美也。「據梁之失其力」，據梁古之多力人，既聞大道，遂消其雄猛，不矜其力。「黃帝之亡其知」，黃帝，軒轅氏也，有聖知，既聞大道，遂黜其聰明，不矜其知。「皆在鑪捶之間耳」，釋文捶又作錘，鑪，竈也，錘，鍛也。天下之物，靡不皆有成，必須鑪冶打鍛，始成其用。「乘成者」，乘此可成之機會，求教於先生也。

遠我黥補我劓」，使還吾新之實。「吾師乎」，以大道為師，呼大宗師也。「齏萬物」，利世乎及萬世恩澤之誰知曰，借其調和萬物也。「長於上古而不為老」，萬象之前，先有此道，而日新不息。「覆載天地刻雕眾形而不為巧」，天覆地載，以道為原，造形雕刻，歲運造化，同乘自然，故巧名斯誠。「此所遊已」，從之欲遊道者，能從吾師之所為斯可矣。

（講解）意而子見許由，許由問之曰：「堯何以教益資助汝乎？」意而子答曰：「堯教我仁義恩慈人物，義則伸張公理，是則明言其善，非則明察其惡，此四者人倫所貴，汝必身體力行，且須向眾宣示，教化他人。」許由聞意而子之言，深知意而子已為仁義是非之說所惑，遂曰：「汝已受仁義是非之教，又何為來此？仁義是非乃世俗之偽善偽行，是以毀壞人之本性，無異黥刑劓刑之毀人額面，汝既為堯之教所誤，自縛於仁義是非之中，將何以逍遙放蕩，遊於放任變化之途乎？」昔謂堯教汝以仁義，如加之以黥，已不能遊於自得之境，汝何為來見我也？意而子既蒙許由申斥，而求道之心仍不知倦，復請曰：「我雖不能入大道之奧，然願遊於其藩籬也。」蓋自願遵此仁義是非之軌則，不能即於中道，但能遊於其藩旁足矣。許由則以為盲瞽之人，萬不足與觀玄妙，而答之曰：「汝既陷入道，然汝已為仁義是非所蒙蔽，不足以見道。如盲瞽之人不能見人之眉色眉目與青黃文彩耳然。」此許由拒絕之辭也。意而子猶繼求教，仍請曰：「即使自然之道難知，然得人指導，亦非難成。昔經冶鑄鍛鍊之後，未始不可改變本質。昔者無莊美人也，因聞道而忘其美，據梁力士也，因聞道而忘其力，黃帝聖哲也，因聞道而忘其智，此數子者，皆自陶鑄鍛鍊之中而改變其固有之氣質。我今日得見先生，即造物予我良好之機會，使我改過自新，隨先生以受大道之陶鍊，而得歸於完成。先生倘棄而弗告，恐非造物之心也。」許由曰：「噫！未！至道固玄妙難知也！汝雖有求道之誠，未知能否成功，我姑以大略告汝。大道是吾之師，欲學吾之師乎！欲學吾之師乎！彼與堯不同，雖調和萬物而不以為義，利澤萬世而不以為仁，先於天

地循不以爲害，包羅天地變化萬象而不以爲功，欲學道者必法吾師之所爲斯可矣。」此用無心爲學道之訣，仁義是非祇足桎梏人之本性，使人心盲不能入道，故必如大道生育萬物，利澤萬民，皆出於無心自然，如此學道之無爲，庶幾可以遊於道矣。

（要義）此段說明無心爲學道之訣，世所謂仁義是非，適足以桎梏人之本性，使人心盲，不能入道，故必如大道生育萬物，利澤萬民，皆出於無心，如此即進之自然無爲，庶幾可遊於道矣。

顏回曰：「回益矣！」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日復見，曰：「回益矣。」曰「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」它日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎？丘也請從而後也。」

（註釋）「顏回曰回益矣」，益，猶言進步，顏回受教孔氏，服膺聞道，覺已進益，自稱於師，損有益益，故以損爲益也。「忘仁義」，謂棄仁義之說。按仁義就及物言，此謂忘物，蓋一心行乎仁而不自知也。「可」，僅可而未臻之辭。「忘禮樂矣」，禮樂較仁義爲進，仁義指行爲言，禮樂指居心言。按禮樂就吾體言，此謂忘我，蓋一心存乎敬愛而不自知也。「坐忘」，虛心無滯，無所不忘，即人間世篇所謂「心齋」之義。按忘者，心營其物而無心，情困其事而無情。蓋坐忘者自忘忘，忘己又忘無忘，而所存者實存，體悟而已，「一心之致極矣。「墮肢體」，猶棄之說，」猶致

「黜聰明」，墮，有作爲，毀廢也。黜，屏棄也。即毀廢四肢身體屏棄心智聰明而不用也。「離形去知，同於大通」，大通，猶大道也。道能通生萬物，故稱道爲大通也。外則離析形體，一一虛假，此解墮肢體也。內則除去心識，悗然無知，此釋黜聰明也。既而如枯木死灰，冥同大道，如此之狀，謂之坐忘也。「同則無好也，化則無常也」，同，與大道混同，化，與大道俱化。好，好惡之好。常，滯於物也。言既同於大道，則無是非好惡，冥於變化，故不執滯守常也。蓋無物不同，則無不適，無不適則無好惡，同於化，則惟化所適，而不執滯也。「而果其賢乎！丘也請從而後也」，而，汝也。汝果如此之賢乎？請從而後。此夫子謙辭也。言吾亦願學，此極贊以爲顏回也。

（語解）顏回求教孔氏，屢屢問道。先已忘仁，是解於師曰：「我能忘仁義」，可證我之修道工夫已有進步矣。」顏回損有爲益，故以損爲益也。孔子則以爲僅有進步，尚未完全。其後顏回又告其師曰：「我能進於忘禮樂矣。」蓋仁義指行爲言，禮樂指居心言。孔子則以爲較前稍進步矣，仍未完全也。最後顏回以虛心無著之意，所不忘之妙告其師，孔子不禁驚異而問其狀。顏回則說明坐忘之理，毀廢形體，屏棄心智，外則離析形體，內則除去心識，與自然大道相合。心智消物而無心，從頭至尾而無我，物己之見無有，而所行皆存，隨感而應，一心之至極矣。此即坐忘之效也。」孔子曰：「此心既與大道混同，自無是非好惡之情，既與大道俱化，自無執滯守常之弊，汝果如此之賢乎？吾亦願學之」。

（要義）此段說明坐忘之義。所謂坐忘者，即身心兩忘。能忘身心，能忘物我，方能通於大道。能通於大道，方能無私無執，與道俱遊，可爲大宗師矣。

子輿與子桑友，而霖雨十日。子輿曰：「子桑殆病矣！」裹飯而往食之，至子桑之門，則若歌若哭鼓琴曰：「父邪！母邪！天乎！人乎！

」有不任其聲，而趨舉其詩焉。子輿入曰：「子之歌詩，何故若是？」曰：「吾思夫使我至此極者，而弗得也。父母豈欲吾貧哉？天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其爲之者而不得也，然而至此極者，命也夫！」

（註釋）「霖雨」，久雨也，三日以上之雨曰霖。「病」，困也。「食」音嗣，食之也。「不任其聲」，謂歌，其聲不調也。「趨」音促，氣短促，即詞句不相連接也。「何故若是」，歌詩似有怨望，故發問其所由。「命也夫」，知命所爲，順之而已。

（講解）子輿與子桑相友，深知子桑窮困，今又天雨十日，恐子桑無從得食，故包裹糧食而往濟助之。按此二人相爲於無相爲者也，今裹飯而相食者，乃任之天理而自爲耳，非相爲而從往者也。既至子桑之門，聞子桑鼓琴而唱，其聲如歌又如哭，其歌辭曰：「父乎！母乎！天乎！人乎！」飢餓困苦，歌不成聲，氣復短促而斷續其詞句。子輿以其歌辭似有怨望，蹙額而問曰：「汝之歌詩何以若此？」子桑答曰：「我不解使我如此貧困者，究爲何故？實百思而不得。豈父母欲我貧乎？父母愛子必不然也　豈天地使我貧乎？天地至公，必不私貧於我也。究竟使我貧困至此，思而不得，其惟命也夫！」按子桑答詞非怨天地及父母也，言萬物皆自然、無爲之者，只合歸之於命而已。知命之所爲，亦唯有順之而已矣。

（要旨）此段言得道之人，每不能得世人之同情，故貧困至此。然雖貧困，不足以損其道，所謂安貧樂道者是也。按此篇說理深遠宏博，然我人恆做不到。莊子似亦知其過於高遠，故以子桑安命一節爲結，大要教人安命而已，此由博反約，切近人情之言也。

七　應帝王篇講解

〔本篇大旨〕莊子主張內聖外王。七篇中前六篇言如何與道混合而為聖人。屬於內聖之學。既成聖人。則出而應世。可為帝王，屬於外王之學。內聖之學為體，外王之學為用。必先有其體，而後能得其用。故聖人治世，先修身正心，使心虛明。乃能為無為矣。郭象云：「夫無心而任乎自化者，應為帝王也。」故此篇以無心任化為歸宿：四問而四不知，無心也；二為遊者，無心也；乘莽眇之鳥，無心也；遊無何有之鄉，無心也；推而至於　忽渾沌，觀爾復真，無不歸本於「遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉。」此即所謂無為之治，原於老子「我無為而民自化」之治者也。誠樹芝則謂：「不特無為，原於不知，極之於不知其不知，則有高出老氏者矣。」全篇以與聞而實不知為無言無為之主腦，取泰氏無心無知無為以發之。至於「正而後行」，則養在我之中和；「順物無私」，則任萬象之消息；「立不測而遊無有」，便是帝王之極功。列子一段，是立不測之形式。無為名尸一段，是遊於無有之工夫。如此，則天下皆相與於渾沌之拙，而應之以天，則帝王之事畢矣。奈何哀哉穿鑿而貽害哉？按莊子所謂無為，有其積極之涵義：道家最後目標原在取法自然。自然無為，而四時行百物生，人類恃之以存，萬物恃之以成，含生賦氣之倫，莫不各遂其性，而自然本身仍是作而不辭，生而不有，為而不恃。聖人亦當法之以為治世行事之標準，循萬物之自然而不敢為」一毫私欲未與聖人行事，而事已理。此所謂無為而無不為也。蓋凡人治事不能無任者，往往擁現其縱有為之象，為之智巧者，反而擾亂社會安寧之憂。聖人深體以存真，為之不見其

者，豈如急功近利者之設設於自是乎？況就社會分工合作之理言之：聖人治世，各在各部門專家，實其知能，各備所職工，分層負責，己則不獨斷專行，不逾分干涉，集衆人之思慮行事而發爲事業，此實爲無爲之真義，亦即民主政治最高之原理，與社會進化所應遵循之途徑也。」

齧缺問於王倪，四問而四不知。齧缺因躍而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：「而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏其猶藏仁以要人，亦得人矣，而未始出於非人。泰氏其臥徐徐，其覺于于，一以己爲馬，一以己爲牛，其知情信，其德甚眞，而未始入於非人。」

〔詮釋〕「蒲衣子」，即被衣，王倪之師也。淮南子曰：「齧缺問道於被衣。」釋文尸子云：「蒲衣八歲，舜讓以天下，不受」。「四問而四不知」，按係問帝王之道，與齊物論三答不知非屬一事。「而」，汝也。「乃今知之」，猶云今始知之，殊其知之太晚。「有虞氏」，舜帝也。「泰氏」，太昊伏羲氏也。「藏仁」，猶言懷仁義心。「要仁」，要結人心。「得人」，得人民之歸向。「而未始出於非人」，非人者物也，有心要人，猶繫於物，是未能超出於物之外。「徐徐」，安舒貌。「于于」，閒適自得貌，「一以己爲馬，一以己爲牛」，呼我爲馬，應之曰馬，呼我爲牛，應之曰牛，隨人呼召，此非玩世不恭也，實忘物我，遺是非，心無我相，自忘爲何等人，是已超脫於物之外矣。「其知情信，其德甚眞」，此謂泰氏其知道乎？道有情有信，故曰其知情信，混沌未分，故曰其德甚眞。此即率其所知，任其虛靈，故實信也。不以德爲德，雖無所德，故不僞也。「而未始入於非人」，渾然自得，超然物累，未始陷入於物之中。

〔語譯〕齧缺問王倪，共問四次而王倪均答以不知。蓋夫帝王之道，莫若忘知，故以此義爲

蕩蕩者。是卽發揮老子所云「不以智治國國之福也」之意。齧缺因悟得不知之妙諦，遂大喜跳躍而走告蒲衣子。蒲衣子是方外之大賢，諳忘言之至道，無知已久，見齧缺今始知之，嫌其已晚也。故曰：「汝而今始知此理乎？」世皆知虞舜爲聖王，不知其實不及太昊伏羲氏遠甚。（當三皇之世，其俗淳和，五帝之時，其風澆薄，澆薄則運知而接物，淳和則任眞而履守，此所以不及也）。有虞氏猶懷仁以要結人心　雖亦得人之歸向。然有心要人，猶繫於物，是未能超出於物之外。泰氏無心於治，其臥則安舒，醒則閑適，人呼以馬，人呼以牛，無不應之，忘物我，遺是非，隨人呼喚。彼心無我相，已解脫形骸之外矣，率其眞知，循無虛偽，盡其本性，不伐其德，渾樸自然，毫無執染，未嘗自陷於物之中。

（要義）此段言帝王治世，不用智慮，闡發老子「以智治國國之賊，不以智治國國之福」之旨。舉有虞氏與泰氏以爲證。有虞氏所以不及泰氏，乃是藏仁要人，近於虛偽；泰氏所以高出有虞氏乃由於無知無識，徐徐于于，毫無虛偽。此爲帝王治世之第一事。卽無爲無心無知是也。

肩吾見狂接輿，狂接輿曰：「日中始何以語汝？」肩吾曰：「告我：君人者，以已出經式義度，人孰敢不聽而化諸。」接輿曰：「是欺德也。其於治天下也，猶涉海鑿河，而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鼷鼠深穴神丘之下，以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！」

（詮釋）「日」言日者，猶前日也。左傳文七年日衞不睦，又昭七年，日君以夫公孫段爲任其事。皆屬此用法。中始，賢人，肩吾之師也。「經式義度」，經，常也，式，法也，義，儀，度，制度也。猶言標常之法式，儀飾之制度。「欺德」，欺妄之德，非實道。「涉海鑿河而使

蚊負山也」，若不可能事，其必陷於波」，在深水中鑿河，必無成功，蚊負山不可，山石太高，令其負擔大
無由勝任」，此二者皆實不可能之事。「治外乎」，治於外耶？言聖人全其性分之內而已，即各當
其實」，此已實確斷之辭，即謂之治於外乎？用爲言治於外也。「正而後行」，使物性自正而行」。「確乎
能其事而已矣」，確實做到使各物當其性之所能耳」，而不強以其所不能者，如是則已足矣」。「且鳥
則能及其高飛也」，今以矰弋而射之也，鼷鼠今，鼷鼠，小鼠也」。神丘，社壇也」。
「何以（詳見）」，狂接輿因而問曰：「（汝）日中始何以語汝？」
我爲君之道，化物之方，必自出經式義度以化民成俗，如此則四方莫敢不聽從，遠近豈有不化，孰敢不聽化耶？」狂接輿曰：「是欺德也」：以此制物，物性其真偽，必成欺妄之德」，非實道也」。以此治天下，猶之乎涉海而鑿河也，猶涉於水，在河水上鑿路必無成功，蚊負至小，令其負山必不勝任，同爲不可能也」，且夫聖人之治天下，無非任物各盡其性分之內而已，豈求治於分外耶？若用法則是於已確實斷天下」，不能使物自當其能自適其性也」，而涉於分外矣」。聖人惟任物性自正而行，確實使物使各能其性之所能耳」，而不強以其所不能者」，如是而已足矣」，豈不見鳥高飛以避矰弋之害，小鼠深穴社壇之下，以避燻鑿之患乎？彼等皆動任自然，豈待教而避害者乎？鳥鼠避患尚不待教而知，況民之有知乎，豈必待經式義度，以煩亂其本性哉？

人以爲（鳥鼠）說，說明任何事物皆有其自然之能力，雖小如鳥鼠，亦莫不有保護自身以自適其性之自然能力也，可知治天下之普遍，莫若隨各物之性，任各物之自當，而不加以干涉也。

天根遊於殷陽，至蓼水之上，適遭無名人而問焉，曰：「請問爲天下。」無名人曰：「去！汝鄙人也，何問之不豫也！予方將與造物者爲人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙埌之

之野，何汝文何帛以治天下感予之心為？」又復問。無名人曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」

〔註釋〕「天根」，「無名人」：皆莊子寓言中之人物。「殷陽」：殷山之陽。「遭」：遇也。「去汝」：斥之使去也。「鄙人」：鄙陋之人也。謂問之事，在乎為天下，言為天下便失自然，故無名人斥去之。「鄙」之言鄙人也。「豫」：厭也。「不豫」：不愉快，此怪天根之所問，並云何其不懂自然也。「厭」，倦也。「莽眇之鳥」：莽眇，輕虛之狀，為取其無迹輕舉，謂乘清虛之氣若鳥然。「以出六極之外」：六極，猶六合也，謂出於天地之外。「而遊無何有之鄉」：謂遊於無極之鄉。「以處壙埌之野」：壙埌，猶曠蕩，言居於曠蕩無際之野。「帠」，崔本作「為」，「帠」古文「為」字。「汝遊心於淡，合氣於漠」：言汝之心必恬淡寂寞，汝之氣必沖虛凝靜。「順物自然而無容私焉」：順任萬物自然之本性，絕無參雜一毫私欲，安然任其自然以治之。萬物順其而任之，則無我無私矣。

〔語譯〕天根遊於殷山之陽，來到蓼水之上，恰巧遇到無名人而問曰：「請問如何治理天下？」無名人說：「去！你是鄙陋的人，你為何問這種使人不愉快的問題？我正和造物者為友，問卻是這不愉快的問題！我要乘着清虛之氣走入無何世界中，而且要與造物者為伍，心與天道契合，厭倦之時，又駕乘輕虛之鳥飛出六極之外，遨遊於無何有之鄉，遊於清虛曠蕩之野。我本無為，任物自化，汝又何必以治天下之事而煩擾我心乎？」天根未達其旨，又再度請問。無名人乃告之曰：「若汝之心必保持寂寞，汝之氣必沖虛凝靜，順乎各物自然之本性，絕無參雜一毫私慾，安然法術捨棄以治之，如此則天下可治矣。」（意謂順物而任之，則與物我合一矣。）

〔要旨〕此段言治天下無為而化，藉無名人之口闡述為天下之要旨，即順乎其自然，而達其無

手，樂於遊，逍遙自得之狀。〔四〕道不得問，應後言以逍遙自得之理，默示無爲而治之旨。」〔五〕

陽子居見老聃曰：「有人於此，嚮疾強梁，物徹疏明，學道不倦。如是者，可比明王乎？」老聃曰：「是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。且也虎豹之文來田，猨狙之便、執斄之狗來藉。如是者，可比明王乎？」陽子居蹴然曰：「敢問明王之治。」老聃曰：「明王之治，功蓋天下，而似不自己；化貸萬物，而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。」

〔註釋〕〔一〕「陽子居」：老聃弟子，姓陽名朱，字子居，魏國梁人。〔二〕「嚮疾強梁」：嚮往敏捷強梁。〔三〕「物徹疏明」：事物洞徹，疏通明達。〔四〕「學道不倦」：勤於學道也。〔五〕「明王」：有道之帝王。〔六〕「胥易技係」：胥，徒民給徭役者；易，治也。胥易猶胥徒供役治事。技係若王制凡執技以事上者不貳事不移官，是言技所係也。胥此學聖人猶如胥徒供役治事，爲技所係，勞其身心。〔七〕衆形怵惕，心爲技所役也。〔八〕「虎豹之文來田」：文，毛色采飾也。〔九〕「來田」，招致田獵也。田，畋獵也。〔十〕因虎豹之毛色采飾而招致獵者之來獵。〔十一〕「猨狙之便執斄之狗來藉」：猨狙，獼猴也。便，捷也。執，捕也。斄，狸也。藉，繩也。獼猴跳躍便捷與獵狗捕獸而被繫縛。〔十二〕「蹴然」：變色貌。〔十三〕「功蓋天下而似不自己」：既曰明王，豈能無功，然功成不居，似非自己之功。〔十四〕「化貸萬物而民弗恃」：貸，施也。恃，賴也。明王能使物各遂其性，天大開發以爲自然其功，故無所恃賴於明王。〔十五〕「有莫舉名使物自喜」：莫，無也。舉，稱也。功德無以稱名者，使物各自得而怡然喜悅者也。〔十六〕「不測」：神妙莫測。〔十七〕「無有」：虛無，遊於無物之境。

王。（語譯）陽子居問老聃曰：「有一個人於此，敏捷而勇敢，通徹而明理，勤勉於學道，若此，能與明王相比否？」老聃說：「若拿聖人比較起來，比擬明王，無異胥徒治事爲技能所累，勞心供役身形！這虎豹因毛色采麗而招致獵者獵之，猿猴以跳躍便捷，獵狗以能執捉狐狸，而招致繩索，物既如此，人亦同然。由此觀之，自衒能者之徒，何能與明王相比擬乎？」陽子居自知失問，羞愧變色，因復叩以明王爲政之術曰：「請問人既不能與明王相比，然則明王究如何治理天下乎？」老聃答之曰：「所謂明王，豈能無功，惟其功成弗居，似非己爲之；而使物各足其性，大天順遂，可以爲自致其福，若無恃於其君；推功因物，不顯其名，使物自得，咸皆欣悅；而彼則立足於神妙莫測之道，逍遙於無物之境。」

（闡發）此段仍言無爲之治。陽子居所舉嚮疾強梁之人，多爲人間爲世所有者，可以比於明王。不知老聃否認之以爲此種世俗所稱之賢人耳，不足以比明王。蓋智巧有治，無異胥徒執技、勞心怵困，不見虎豹猨狗等，皆因才招禍者也。若明王則無爲而治，忘己忘功忘名，遊於大道，神妙莫測，如此方足以當明王之治。

鄭有神巫曰季咸，知人之死生、存亡、禍福、壽夭、期以歲、月、旬、日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸以告壺子，曰：「始吾以夫子之道爲至矣，則又有至焉者矣。」壺子曰：「吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？衆雌而無雄，而又奚卵焉！而以道與世亢，必信，夫故使人得而相汝。嘗試與來，以予示之。」

（語譯）鄭國有一個神巫名叫季咸，能知人的死生存亡、禍福壽夭，所斷定的年月旬日，準確不爽，靈驗如神。鄭人見之皆害怕而走，恐他說出其不吉，尤不喜自己死亡的日期。「列子」，即

淵，衆至而止，「同出而異名」，是謂實其實也。（道德經）「常無欲以觀其妙」，然人欲觀其妙，非惟有以實其實，
其徼矣」，則又有至焉者矣」，至於道之至微者，謂初以先生之道為至精矣，今見壺子更高妙過之，
高妙勝過先生矣」。「吾與汝既其文，未既其實，而固得道與」：「既」，盡也。上「與」字作「授予」解，
下「與」字同「歟」，作「乎」字解。「文」「實」對舉，文指道之表面，實指道之深奧內涵。
而汝乃以吾既授汝以文，其妙理全未達到，汝固自謂得道耶？」「衆雌而無雄，而又奚卵
焉」：凡動物生產，須雌雄相配，始能生卵；若有雌無雄，焉由得卵？今汝有文無實，徒具道之形
式，而無其實在內容，其何得道之有哉？此喻列子之未得道也。「而以道與世亢必信，夫故使人
得而相汝」：「而」，汝也。（釋文）曰：「亢，當也」。「亢」與「抗」同。「相」，看出情形之意。言汝之
道尚淺，而竟欲與世抗衡以求必信，故使人有以窺察汝之隱衷，猶言識出破綻也。

《釋義》：鄭國有一巫師，名曰季咸，能預知人之死生、存亡、禍福、壽夭，所定日期，準
驗，靈效如神。鄭國人民見了他，莫不逃走，惟恐聽其不吉之言。列子
去見他，一見心醉，回來告訴壺子說：「起初我以為先生之道為至
高至美矣，今發現還有比先生更高妙的，殆勝過先生矣」。壺子曰：「吾所教汝以道之表面
耳，未盡其深奧之理，汝固自謂得道耶？譬彼動物，須雌雄相配，始能生卵，若有雌而無雄，
皆無由生卵。今汝有文無實，徒具道之形式，而未探究其實在內容，猶衆雌無雄，又何能得道之
實乎？今汝道術尚淺，而竟與世抗衡，求其必信，故使人有以窺出汝之破綻矣！汝試與季咸
偕來，以我示之，使其相我如何？」

。明日，列子與之見壺子。出而謂列子曰：「譆！子之先生死矣，弗
活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉。」列子入，泣涕沾襟，以告

列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不正。是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」

（注釋）「嘻」：歎聲也。「不以旬數」：言不能至十日也。「見怪」：謂見其面色已呈怪異之象。「濕灰」：灰若已濕不能復燃也。「地文」：文，象也，謂其境猶若土地不動之象。「萌乎不震不正」：此有二說：一謂：萌，盲，無知之貌，萌然無知之貌，不動亦不正也。與枯木同其不華，濕灰均其寂寞，此至人無感之時，而小巫謂之弗活也。一謂：「萌」係「芒」之誤字，「不正」係「不止」之誤字。芒乎山貌，言猶如山不動亦非有意使之正而不動，蓋頭自然如此。二說皆通。「殆」，近也。「杜德機」，杜，閉塞也，德機猶言生機。「杜德機」也，言看到我杜塞生機閉而不發，成其凝寂，便如濕灰，小巫只見於此矣，不能見吾杜德機也。

（語譯）翌日，季咸果偕列子來相壺子，出而對列子曰：「唉！汝之先生將死矣！不能活矣！其期不過十日，必死無疑。吾見其面色已呈怪異之象，如灰之濕不能復燃也。」列子聞其言乃悲泣沾衣，以季咸之言轉告其師。壺子曰：「前者吾顯示吾形境猶若土地不動之象，如山之立而不動，但亦非有意使之止而不動，在外表看來，與枯木同其不華，濕灰均其寂寞，此乃我無感之時，故彼巫見吾至德之生機閉而不發，立其凝寂，如若濕灰，便以為吾將死也。爾且再約其來看我，以此處看我所示之妙未曾凝寂而不動之象。」

明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣，子之先生遇我也！有瘳矣，全然有生矣！吾見其杜權矣。」列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與

來。」

（詮釋）「杜德機」，閉藏生機也。「出杜機」，言杜閉中發有機動。「天壤」，天氣入於壤中，一氣潛通，發生動之機也。詮釋者觀其有功能之生動機運者，言其善者，謂其善調暢，地氣與天氣神交接，萬物化生者也。「名實不入，而機發於踵」，任自然之發動，不期名之實者與奪動於其踵，一段生機自踵而發，言其深也。「見吾善者機也」，善者，動之初也，易曰：「幾者，動之微。」一幾，生機也。言彼見吾動者吾之生機也。

（講解）次日，季咸又與列子偕來，見壺子後，出告列子曰：「幸之先生幸而遇我，今有瘳矣，完全有生之望矣，我已見其杜閉中有權變矣。」列子以其言告其師，壺子曰：「吾第二次所示於季咸者，乃天壤相交生動之機，較之第一次完全閉塞生機不同，此喻我心猶如自然覆載，生長萬物，實出於無心，視名實皆為遊物。猶覺一段生機自踵而發。彼亟見吾動者吾之生機也，謂吾幸遇彼矣，有瘳矣，豈其然乎？」此壺子所示之善遊為動而不寂之象，而季咸即以此為功，就歸已力，豈不值笑？

明日又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生不齊，吾無得而相焉。試齊，且復相之。」列子入，以告壺子。壺子曰：「吾鄉示之以太沖莫勝，是殆見吾衡氣機也。鯢桓之審為淵，止水之審為淵，流水之審為淵，淵有九名，此處三焉。嘗又與來。」

（詮釋）「不齊」，猶言不一，氣色不一也。壺子本迹難測，深遠難窺，亦動亦靜，變化無方，巫咸但見其動靜無常，使謂不齊，實則無可揣摩也。「太沖莫勝」，太沖，太極沖和之境，無極和諧之境地。在此境界，渾然之心，去除善惡，動靜咸宜，物我無優劣，有何勝負哉？「是殆

見吾衡氣機也」。衡，平也。使元氣之生現平衡，即不動亦靜，無優無劣，俾返齊觀。鯢桓不平，混然一之。「鯢桓之審爲淵」，鯢，大魚也。桓，盤桓也。審當作瀋，回流也，或作潘，大波也。言鯢魚盤桓，其水迴旋，而成深泉也。

（語譯）次日，季咸又偕列子來，見壺子後出告列子曰：「爾夫子氣色不一，無法觀察，且待其氣色定後，再往相之。」[illegible]此次壺子所現之象亦動亦靜，變化無方，巫咸但見其動靜無端，不得測不齊，實則無可相擇也。列子又將其言告之其師，壺子曰：「此次吾示以太衝沖和之象，此於造於極衝和之境界，動靜咸宜，物無優劣，彼巫見吾和氣之生機平衡，故謂吾氣色不齊，實則彼莫能得其端倪也。淵，深泉水，其有九種（鯢桓，止水，流水，氾水，濫水，沃水，雍水，汧水，肥水），其中三種，與我前者所示之象有相似處：或爲鯢桓之迴泉，或爲凝滯止住之靜泉，或爲流瀉流之動泉。雖多種不同，而動止遊觀，實同一心即一也。汝試再請彼來！」此壺子所示之本迹相即動靜一時之象，而止水，靜也，鯢桓與流水，動也。言善者機；彊迹之不，聖靜一定。鯢旋者機。夫淵者，靜默之謂耳。夫淡泊無心，委順外物，故鯢流之與止，鯢桓之與龍躍，常淵然自若，未始失其靜默也。夫至人用之則行，捨之則止，行止雖異，而玄默一焉，故略舉三異以明之。雖波流九變，治亂紛如，居其極者，常淡然自得，泊乎忘爲也。

明日又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之，不及，反以報壺子曰：「已滅矣！已失矣！吾弗及已！」壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以爲弟靡，因以爲波流，故逃也。」

（注釋）「自失」，驚惶失措也。「走」，逃也。「已滅矣已失矣吾弗及已」，猶言影跡

坐忘，莫知所之。以喻在己之天全，則人之智巧自消，己滅已失，言其感應之速也。「未始出吾宗」，宗，根極也，道之本源。未始出即未嘗心遊，雖變化無常，而常根據其極，謂宗以無極，而對靈巫稱，此段常謂之「吾父從來不出門」，即是自受用境界。「虛而委蛇不知其誰何因以為弟靡因以為波隨」，委蛇，列子作移蛇，隨順貌，謂無心而隨物化，不知其誰何，謂心與外物不加分別，無可名目，故不知何物謂人也。弟靡，即茅靡，本草名靡，言其轉徙無定，波隨，謂波流，言如水波流逝不止之意。

（註釋）季咸見列子，立猶未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之不及，反，以報壺子曰：「已滅矣，已失矣，吾弗及已。」此言季咸無影無蹤莫知所之，以喻在己之天全，則人之智巧自消，己滅已失，言其感應速也。壺子遂告列子曰：「此次吾示之以未嘗出道之本源，即無極境界，虛無妙相，動靜皆離，然能虛己忘懷，隨物順化，因任自然，曾無執滯，千變萬化，逐從流放，對事物不起分別，不設立名目，彼亦見之，深不可測，故驚而逃失也。」此壺子所示之本迹兩忘動寂雙遣之象。

（要義）此數段描寫壺子所示之四種形象：一是寂而不動，二是動而不寂，三是動寂一時，四是動寂雙遣。夫至人其動也天，其靜也地，其行也水流，其止也淵默。淵默之與水流，天行之與地止，其於不為而自爾一也。今季咸見其尸居而坐忘，即謂之將死，覩其神動而天隨，因謂之有生。誠應不以心，而理自玄符，與變化升降，而以世為量，然後足為物主，而順時無極，故非相者所測耳。此應帝王之大旨也。

然後列子自以為未始學而歸。三年不出，為其妻爨，食豕如食人，於事無與親，雕琢復朴，塊然獨以其形立，紛而封哉，一以是終。

然（《疏證》云：「未始學而歸也」，未始學，未嘗學也。）此時列子始覺悟其道深，自知未學，請乞退歸，習尚無業，服膺玄宗也。「不出其門」，忘遺於榮辱。「為其妻爨」，忘貴賤。「食豕如食人」，食者消，忘人物分別之心已遣。「於事無與親」，歸真至理，故均彼我，游於世事無親疏，唯所遇耳。「雕琢復朴，塊然獨以其形立」，塊然，無知無情無為之狀，而稱木死灰然。朴，素朴也。言外屏雕琢雕飾之智，內遣心智之累，返於素朴之道，無知無情無為塊然若稿木死灰也。「紛而封哉，一以是終」，封戒持作封哉，拋遣也。「一」，專一也。言雖復涉世紛擾，和光接物，而守真本。「紛而不散」，猶抱「一以終始」。

〔譯解〕列子至此方知壺子道德深奧，自知未學，請乞退歸，三年不出，習尚無為，服膺玄宗，而使其妻為炊火，食豕如食人，於事無親疏，遺榮辱，忘貴賤，均彼我，將萬物一齊。屏雕琢雕飾之智，內遣心智之累，復歸素朴之道，無知無情無為塊然若稿木死灰，雖處紛擾之世，和光接物，而不失其真，常抱「一以終始」。

「無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕；盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不逆，應而不藏，故能勝物而不傷。

〔疏證〕「無為名尸」，尸，主也，言無為名譽之主。蓋對己言，身尚忘遺，名將安寄？對物言，任物則物各自當其名也。「無為謀府」，言無為智謀之府。蓋對己言，虛淡無心，當使任物，自無復運智謀於心府；對物言，使物各自謀也。「無為事任」，言無以事自任。蓋對己言，至人無為，不復以事自任；對物言，付物使各自任。「無為知主」，言無運智以主物；蓋對己言，忘心無知，大順羣生，故不運知以主於物；對物言，使各自主其知也。「體盡無窮

」，體，體悟也。朕，迹也。無迹，即無有，即未始有始也者，言虛無之境。此言能體悟道之無窮而與至虛之境冥合，所謂與造物者遊也。「盡其所受於天而無見得亦虛而已」，悉循自然之理而行，而不分外以求得，亦惟謹守其虛通之道而已。虛乃莊子宗旨，所謂無心無爲無用者是也。此即以己所受於天者自盡，不自以爲得，歸於虛一之境而已。「至人之用心若鏡不將不逆應而不藏」。逆，迎也。將，送也。夫物有去來，而鏡無迎送，來者即照，去者即止，必不留藏，亦猶聖智虛凝，無幽不燭，感物斯應。應不以心，既無迎送，豈有情於隱匿哉？「故能勝物而不傷」，夫物有生滅，而鏡無隱顯，故常能照物而物不能傷，亦猶冥合一德，明齊三光，鑒照遐廣，覆載無偏，用心不勞，故無損害，爲其勝物，是以不傷。

（語譯）無爲名譽之主，任物自當其名。無爲智謀之府，任物各自謀。無以事自任，付物使各自任。無運智以主物，任物各自主其知。體悟道之無窮而與造物者遊，悉循自然之理而行而不分外以求得，亦惟守其虛通之道而已。虛乃莊子宗旨，所謂無心無爲無用者也。惟其虛，是以至人必如明鏡，了照一切，事來不使之去，事去不求之來，應順自然，不留於心，用心不勞，故能役物而不損害。

南海之帝爲儵，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之」。日鑿一竅，七日而渾沌死。

（詮釋）「儵」言疾，喻有象也。「忽」，喻無形也。「渾沌」，喻自然也。文以儵忽取神速爲名，渾沌以合和爲貌，神速譬有爲，合和譬無爲也。「儵與忽時相與遇於渾沌之地渾沌待之甚善」，言有爲之心，會於非無非有之境，和二偏之心，執爲一中之志，故云待之甚善也。「儵與

離謀報渾沌之德曰人皆有七竅以視聽食息此獨無有嘗試鑿之」，倏忽二人，幽懷偏滯，未能和會，欲鑿學心，妄推渾沌之無心，而謂穿鑿之有益。「日鑿一竅七日而渾沌死」，倏忽者，即所謂見得之人也，有見得之心，則不能無穿鑿之念，不順自然，強用其聰明，而渾沌因之而死，是以見穿鑿之不可爲也。

（詮釋）倏忽取神速爲名，譬之有爲，渾沌以合和爲貌，譬之無爲，二人以有爲之心，會於無爲之境，渾沌欲化之以虛寂自然之道，故云待之甚善，豈意二人有自用之心，不能無穿鑿之念，不順自然，強開其聰明，而渾沌因之而死，可知穿鑿之不可爲，爲者敗之。

（要義）此節結束全篇意義，以倏忽渾沌爲喻，倏忽聚散，有爲也，有爲傷生，故渾沌死；遂無爲乃能應於無窮，全篇要旨，歸結於無爲，有道之帝王，能體道之無爲，一任自然，如此，則天下治矣。

莊子內篇七篇，前後系統一貫：第一篇逍遙遊，描寫絕對自由之狀態；第二篇齊物論，抒發絕對平等之見解；第三篇養生主；第四篇人間世，謂人若有自由平等之襟懷，自可內養其生，外與人世相接；第五篇德充符，謂若斯之人，其內德必充實完美，能收化人感物之效；第六篇大宗師，謂此人既爲衆人所敬慕效法，即爲衆所宗仰之大師；第七篇應帝王，謂此衆所宗仰之大師，即應爲世之帝王，蓋理想之世界，自應以聖人而居政治領袖之位，此莊子內聖外王之學，亦即中國先哲「作之君作之師」與「賢者宜在高位」之君師合一理想也。

附錄二　莊子傳略

史記老莊申韓列傳載莊子傳略云：

「莊子者，蒙人也，名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王齊宣王同時。其學無所不闚，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父盜跖胠篋，以詆訿孔子之徒，以明老子之術。畏累虛，亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剽剝儒墨，雖當世宿學，不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。莊周笑謂楚使曰：「千金，重利，卿相，尊位也。子獨不見郊祭之犧牛乎？養食之數歲，衣以文繡，以入太廟。當是之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，無汙我！我寧遊戲汙瀆之中自快，無爲有國者所羈，終身不仕，以快吾意焉。」

又曰：

莊子散道德放論，要亦歸之自然。

是知莊子名周，宋國蒙人，與梁惠王齊宣王同時（約在民國紀元前二一八六年西曆紀元前二七五年左右）。嘗爲蒙之漆園吏，故後之宗其學者，稱「漆園學」。其生卒年月大約推定如次：生於周安王十二年至烈王六年之間，於楚威王時嘗至楚，其致楚聘必已三四十歲，卒於周愼靚王四年至赧王二十五年之間，時年近九十歲，略與荀孟之年相若。其所與交遊者有惠施，東郭子，曹商諸人，其足跡嘗至楚魏等地（見莊子）。史記莊子傳略從云其著書十餘萬言，未註明篇數。漢書藝文志載莊子五十二篇。陸德明曰：「漢志莊子五十二篇，即司馬彪孟氏所注是也。言多詭誕，或似山海經，或類占夢書，故注者以意去取，其內篇衆家並同，自餘或有外而無雜，惟郭子玄所註，特會莊生之旨，故爲世所貴。」司馬氏孟氏之書，早已無存，今所傳者，推郭象注三十三篇，計內篇七，外篇十五，雜篇十一而已。內篇以外之外篇雜篇，其言論與文筆與內篇不相類，且內篇已包括莊子全部學說，外篇雜篇無非演繹內篇之旨而已，大抵內篇爲莊子手訂，餘則爲莊子門人或莊子學派之學者所

539461

作者林西仲云：「內篇七篇，是有題目之文，爲莊子所手訂者。外篇雜篇則取篇首兩字名篇，是無題目之文，乃後人取莊子雜著而篇次之者也。」其說近是。

。「老莊同爲自然主義學派，但莊子之學固出於老子，然較老子更爲偉大而積極。莊子天下篇自述：「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」又曰：「上與造物者遊，而下與外死生無終始者爲友。」是其學較老子爲博大，豈僅學老子而已哉？其思想卓越，獨樹一家之見，爲世界思想史上放特異之光彩。至其行文措詞恣肆，變化莫測，殆所謂神工鬼斧也歟！金人瑞譽爲「第一才子之書」，誠不爲無見也。

福建省圖書館藏书

中華民國三十五年七月初版

國學專書

莊子講解

普及本每冊定價國幣1000元
外埠酌加郵費運費

版權所有
翻印必究

著作者　張貽惠
發行者　綜合學術社
印刷者　省政府印務局